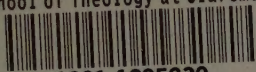


School of Theology at Claremont



1001 1395230

LIBRARY OF THE  
PRESBYTERIAN THEOLOGICAL SEMINARY  
AT OMAHA, NEBRASKA

Case

Shelf

No.



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA

2500  
Claremont









**Biblische Theologie**  
des  
**Neuen Testaments.**

Von  
**Christian Friedrich Schmid,**  
† Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Frühprediger und  
Superintendenten des theol. Seminars in Tübingen.

Herausgegeben  
von  
**Dr. C. Weizsäcker.**

---

**In zwei Theilen.**

---

**Stuttgart.**  
Verlag von Samuel Gottlieb Kiefching.  
1853.

BS

2364

54

1853

v.1

# Biblische Theologie

des

## Neuen Testaments.

Von

Christian Friedrich Schmid.

---

Erster Theil.

Das messianische Zeitalter

oder:

Leben und Lehre Jesu.

---

Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1853.

Schnellpressendruck von J. Kreuzer in Stuttgart.



**Vorwort des Herausgebers.**



Dr. Chr. Fr. Schmid hat im Jahre 1838 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, im vierten Hefte, eine Abhandlung über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testaments in unserer Zeit veröffentlicht, durch welche sein Name der Geschichte dieser Wissenschaft angehört; denn in der bescheidenen Form einer Uebersicht über die bisherigen Leistungen auf ihrem Gebiete hat er dort den Begriff und die Anlage derselben im Grundrisse in eigenthümlicher und geistvoller Weise aufgestellt. Viele seiner Schüler sowohl als näher stehenden Freunde und Fachgenossen, welchen bekannt war, wie er solchen Entwurf in seinen Vorlesungen auszuführen pflegte, haben seither den Wunsch gehegt, es möchte diese Bearbeitung von ihm auch dem weiteren Kreise der lesenden theologischen Welt mitgetheilt werden. Indessen hat sein Tod unmöglich gemacht, daß dieß unmittelbar von seiner Hand geschehe, und die Bedenken, ohne deren letzte Verbesserung den vorhandenen Stoff dem Drucke zu übergeben, mußten um so größer seyn, je sorgfältiger und gewissenhafter der Verewigte selbst in den seltenen Fällen zu verfahren pflegte, wo er mit kleinen Mittheilungen vor das größere Publikum trat. Auf der anderen Seite hat der Stoff, wenn ihn auch der Verfasser nicht für die Veröffentlichung gestaltet hat, doch eine dieses ersetzende Reise dadurch, daß er der Gegenstand einer im Laufe von fast zwanzig Jahren vielfach wiederholten, und immer wieder überarbeiteten und verbesserten Vorlesung gewesen ist. Zudem liegt die Bedeutung dessen, was er hier geleistet, wohl vorwiegend in der Anlage und Gliederung des Gegenstandes, in der Zusammenstellung und eigenthümlichen Verarbeitung der Bestandtheile, und gerade dieß ist als abschließend von dem Verfasser durchgeführt anzusehen. Ueber alle Bedenklichkeiten aber schien die Betrachtung siegen zu müssen, daß mit dieser Behandlung der Neutesta-

mentlichen Theologie wirklich eine Lücke in der Literatur dieser Wissenschaft ausgefüllt, etwas wesentlich Neues und Eigenthümliches derselben zum unverkierbaren Gewinn und Mehrung ihres Fortschrittes dargeboten werde. Es soll hiermit nicht gesagt seyn, daß dem Verfasser Alles in diesem Buche schlechthin eigenthümlich sey. Aber auch, wo er sich an das angeschlossen hat, was Andere gefunden haben, hat es eine lebendige Stelle in seinem Gedankenkreise erhalten. Eben deswegen schien es überflüssig, im Drucke immer da, wo Solches geschehen, auf Andere zu verweisen, wenn er selbst auch dieß in der Vorlesung gethan hatte; der Kundige weiß das Verhältniß ohne dieses zu beurtheilen. Im Ganzen ist des Ursprünglichen durchaus überwiegend mehr, und für manche Winke und Ausführungen, welche in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten sind, können wir hier die wirkliche Quelle bieten, wie es denn ein Mitarbeiter Schmid im akademischen Berufe bei seinem Begräbniße ausgesprochen hat, daß er wohl gesät, wo Andere ernten mögen. Das bringt ja die Oeffentlichkeit des akademischen Lehrens mit sich, daß die Errungenschaft des Lehrers als eine Art von Gemeingut durch die Schüler unmittelbar oder mittelbar verbreitet wird, und es wird dieß um so umfangreicher Statt finden, je reicher begabt und persönlich einflußreicher der Lehrer ist. Aber auch da, wo der Verfasser mit Mitarbeitern auf dem gleichen Gebiete übereinstimmt, wie oftmals mit dem seligen Neander und Andern, ließe sich größtentheils chronologisch der Beweis führen, daß diese Uebereinstimmung eine auch seinerseits ganz unabhängige ist, wenn dieß nicht zu sehr ins Kleine führen und der in die Augen fallenden großen Selbstständigkeit des Ganzen gegenüber überflüssig erscheinen würde.

Es möge dem Herausgeber nun die Erfüllung der Pflicht gestattet seyn, über die Art seines Verfahrens Rechenschaft zu geben.

Schmid hat Einmal im Anfange der Dreißiger Jahre die biblische Theologie des Neuen Testaments als ein Ganzes gelesen, hierauf dreimal das Leben und die Lehre Jesu für sich, und ebenso dreimal das Leben und die Lehre der Apostel für sich, und endlich später noch viermal die Lehre Jesu, und ebenso oft die Lehre der Apostel, je allein. Diese Vertheilung und allmähliche Beschränkung des Stoffes für die Vorlesung hing mit dem Anwachsen desselben zusammen. Es wäre nun am nächsten gelegen, blos den didaktischen Theil beider Perioden, wie er ihn zuletzt allein behandelte, und wie ihm derselbe weit die größte Wichtigkeit hatte, zu geben; allein nicht nur wäre so die



von ihm aufgefaßte Idee der Wissenschaft nur unvollständig durchgeführt, sondern auch vieles Treffliche, was die historischen Abtheilungen, insbesondere das Leben Jesu, enthalten, unterdrückt worden. Allerdings aber war die Uebearbeitung dieser historischen Partien nicht bis auf die neueste Zeit durchgeführt; und deshalb schien es nun am angemessensten, hier etwas freier mit dem Stoffe zu verfahren, die reichen polemischen und literarischen Beziehungen — die sorgfältigste Bearbeitung des Lebens Jesu fällt in die erregteste Zeit des Strauß'schen Streites — zu entfernen, und nur die eigene Ansicht des Verfassers möglichst einfach und kurz ausgesondert wiederzugeben. Dabei kann der Herausgeber versichern, daß bei allen nöthig gewordenen Aenderungen in der Form doch der Stoff von ihm wesentlich unberührt geblieben ist. Mit dem historischen Theile sind auch die Einleitungen, besonders kritischen Inhaltes, gekürzt und zusammengezogen worden. Dasselbe ist auch im zweiten apostolischen Theile geschehen. Dort ist übrigens die historische Abtheilung mehr noch wie sie war geblieben, die nöthig gewordenen Aenderungen betrafen nur die Gruppierung einiger Partien und Vertheilung in die Paragraphen. Die paragraphische Behandlung überhaupt, so Manches sie gegen hat, so sehr sie insbesondere der Lebendigkeit oft Eintrag zu thun geeignet ist, war doch so mit der Eigenthümlichkeit des Ganzen verwachsen, daß die Beibehaltung derselben unter die ersten Forderungen der Treue zu gehören schien. Bei der didaktischen Abtheilung in beiden Theilen war das Verfahren leichter; hier galt es nur möglichste Treue und Vermeidung der auffallendsten Wiederholungen, welche bei Vorlesungen vorzukommen pflegen. Daß diese doch nicht fehlen, mag man damit entschuldigen, daß oft zu tief in die Behandlung der Sache hätte eingegriffen werden müssen, wenn sie durchaus vermieden werden sollten. Auch steht wohl solchen Mängeln die große Prägnanz des Ausdrucks, welche im Allgemeinen vorherrscht, mehr als ausgleichend gegenüber. Ferner lag nun freilich vielfach eine verschiedene Bearbeitung derselben Gegenstände vor, theils in schriftlichen Ausführungen, theils in mündlichen, sofern diese sich aus den zu Gebote stehenden, größtentheils wörtlichen Nachschriften aller Jahrgänge erheben ließen. Hier entschied im Allgemeinen der Grundsatz, an der letzten oder neuesten Redaktion festzuhalten; nur wo dieselbe offenbar kürzer und flüchtiger, eine frühere aber offenbar eingehender war, wurde hiervon abgewichen; auch manchmal in solchen Fällen, wo die Erklärung einzelner Stellen später unbestimmter gehalten war. Die

Gewissenhaftigkeit des Verfassers in Auslegung des Schriftwortes war so groß, daß ihn eigenes Nachdenken wie der Einfluß fremder Arbeit oft zum Zweifel an seiner wohlbegründeten Ansicht brachte, einem Zweifel, der, häufig doch nur vorübergehend, im mündlichen Vortrage einen Ausdruck fand, durch den die Berechtigung noch nicht gegeben schien, ihn auch bei der abschließenden Redaktion sprechen zu lassen. Sachliche Nachhilfen sind fast nur im paulinischen Lehrbegriff einige und zwar von kleinerem Umfange, geschehen, sofern hier mehrere Male die ergänzende Ausführung aus exegetischen Vorlesungen des Verfassers über die Briefe an die Römer, Epheßer, Colosser, Philipper eingefügt wurde. Für die §§. 52 — 80 des zweiten Theiles hatte sich der Herausgeber der Hilfe eines jüngeren Schülers des Verewigten, des Herrn Pfarrvicars Wurm, derzeit in Waldenbuch, zu erfreuen, der aus den neueren Materialien einen Text mit großer Sorgfalt und Treue bereinigte, welcher der letzten Uebearbeitung einen tüchtigen Vorwurf bot.

Eine Aenderung des Standpunktes oder der Betrachtungsweise im Ganzen hat im Laufe der Jahre bei dem verewigten Verfasser, seit er an diesem Gegenstande arbeitete, nicht stattgefunden. Das Gerüste ohnehin stand beinahe von Anfang an fest. Nur reicher ist die Anschauung geworden, vielfeitiger das Eingehen: vor Allem unter dem mächtigen Einflusse der Gewalt des Schriftwortes selbst, aber auch durch die vielfache Auseinandersetzung in Abwehren und Aneignen, welche dem lebendigen, nach allen Seiten hin offenen Geiste mit der Zeit im Verhältniß zu so vielen Bewegungen und Forschungen innerhalb dieses Gebietes nothwendig wurde. Die Polemik ist aus manchen Zeiten umfangreicher vorhanden, als sie hier gegeben wurde. Die lebendige Intuition aber, welche zum Charakter dieser Arbeit wie des Mannes überhaupt gehörte, war immer so überwiegend, daß sich alles Eingehen auf fremde Richtungen doch dem eigenen Aufbau des Stoffes leicht unterordnete. Und den letzteren möglichst klar in seiner Eigenthümlichkeit hervortreten zu lassen, war und blieb für uns immer die erste Rücksicht. In der Lehre Jesu hielt der Verfasser stets an dem Plane fest, nach welchem er die Einheit des Bewußtseyns Jesu, aus den sämtlichen Evangelien, sich festgestellt und gegliedert hatte; wohl aber veranlaßte ihn die Kritik im Einzelnen, zumal in den bestrittensten Lehren, die Rechtfertigung dieses Standpunktes durch besondere Vergleichung des synoptischen und des johanneischen Christusbildes einzufügen. Auch in der Behandlung der apostolischen Lehrbegriffe hob er die Spigen seiner

positiven Anschauung der historischen Entwicklung des Geistes und der Lehren in dieser Periode im Gegensatz zu einer von ganz anderen Voraussetzungen zu ganz anderen Ergebnissen gelangenden geschichtlichen Auffassung immer nur schärfer hervor.

Eben nach diesen beiden Richtungen hin greift die Arbeit so lebendig in die brennenden Fragen der Geschichte des Urchristenthums ein, daß ihrer Absicht schon ein lebhaftes Interesse gesichert scheint, wie man auch über das Gelingen derselben urtheilen wird. Wir haben hier den Versuch, das Bewußtseyn Jesu nach dem Bilde der Evangelien rein für sich im Unterschiede des apostolischen Glaubens darzustellen, den Versuch, die höhere Einheit dieses Bildes bei Johannes und den Synoptikern mit unbefangener Anerkennung aller Abweichungen durch einen positiven Aufbau und die Harmonie seines Gefüges nachzuweisen; einen Versuch endlich, die apostolische Periode als eine geschichtliche Entwicklung zu begreifen, so zwar, daß dabei das ganze Christenthum als mit der Person Christi selbst gegeben vorausgesetzt wird, und die apostolische Lehre als hiedurch getragen zur Einheit und Normalität erscheint, und doch eben so eine organische Fortbildung in derselben hervortritt, die ein geschichtliches Gesamtbild von innerer Wahrheit gibt. Dieß ist ohne Zweifel der letztlich allein entscheidende Weg, die principiellen Fragen und Abweichungen über die Geschichte des Urchristenthums zum Austrag zu bringen, und dazu möge diese Schrift das Ihrige beitragen. Und wenn andererseits die Gegenwart fast wieder mehr Vorliebe für die ausschließlich oder vorzugsweise dogmatische Behandlung der Schrift, ja oft fast eine gewisse Scheu vor der geschichtlichen zeigt, so mag eine Arbeit dazu helfen das gute Recht der letzteren zu wahren, die auf so einfache natürliche Weise mit der geschichtlichen Betrachtung den tiefsten Glauben an den Herrn selbst und an die ganze Schrift als Gottes Werk und Wort verbindet.

Und so hoffen wir denn, daß diese Veröffentlichung nicht nur dem vielfach ausgesprochenen Wunsche mancher Schüler und Verehrer des theuern Hingegangenen entsprechen, und ihnen als werthvolles Andenken und gemeinsames Denkmal, das unser Dank ihm setzen möchte, gelten werde, sondern daß auch in weiteren Kreisen dadurch sowohl einem thatsächlichen Bedürfnisse genügt, als die Wirksamkeit des Verewigten bewährt und sein Name ehrend verbreitet werden möge. Diesen Namen bekannt zu machen, hat er selbst durch literarische Veröffentlichungen wenig Sorge getragen, woran neben der großen Treue,

welche er seinem nächsten Berufe widmete, und einer beinahe übertriebenen Gewissenhaftigkeit, ihn auch wohl namentlich in späteren Jahren eine durch körperliche Beschwerden bedingte Schwierigkeit des Entschlusses verhinderte. Indessen haben die wenigen Proben, unter welchen keine Spren ist, bei den Kundigen des Faches genügt, sein Ansehen zu begründen. Wir haben von ihm an akademischen Gelegenheitschriften:

1—3) Zwei Pfingstprogramme 1826 und 1827, und ein Weihnachtsprogramm 1828. *Observationum pertinentium ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam particulae I. II. III.*

4) Osterprogramm 1830. *De paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones.*

5) Pfingstprogramm 1831. *Quaeritur, quatenus ex ecclesiae evangelicae principii exsistere possit doctrinae christianiae scientia.*

6) Weihnachtsprogramm 1832. *Quaeritur de notione legis in theologia Christianorum morali rite constituenda.*

7) Weihnachtsprogramm 1834. *Apologiae litterarum ad Romanos paulinorum fragmenta.*

In den Jahren 1828—1840 war er Mitherausgeber der Tübinger Zeitschrift für Theologie und hat selbst in dieselbe geschrieben:

1) 1828, 2. Stück: Ueber den christlichen Begriff von der Sünde, eine Anzeige der Tübinger Pfingstprogramme von den Jahren 1826 und 1827 (Nr. 1. und 2. der vorstehenden).

2) 1830, Heft 4: Exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12, ein Beitrag zur Ausgleichung bestehender Differenzen.

3) 1831, Heft 2: Ueber die grammatisch-richtige Erklärung von Röm. 4, 17.

4) 1838, Heft 4: Ueber das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testaments in unserer Zeit.

Mehr als von seinen schriftstellerischen Leistungen hörte man doch wohl auch auswärts von ihm, als von einem sehr wirksamen Universitätslehrer, dessen befruchtende Thätigkeit die Bildung mancher berühmt gewordenen Schüler bezeugte, und der nur deswegen keiner Schule den Namen gab, weil er selbst in so anspruchsloser Stille wirkte.

Es sei uns erlaubt, hier dieses Lehramtes und der Person noch in kurzem Schattenriffe näher zu gedenken.



Christian Friedrich Schmid ist geboren im Jahre 1794 zu Bickelsberg, Oberamts Sulz, wo sein Vater Pfarrer war. (Derselbe starb nachher als Dekan in Böblingen.) Er durchlief die theologischen Seminarien in Densendorf, Maulbronn und Tübingen; nach einjähriger Vikariatszeit in Kirchberg, Oberamts Marbach, trat er als Repetent am Tübinger theologischen Seminar ein, und erhielt schon im folgenden Jahre 1819 den Auftrag, daneben das Lehramt der praktischen Theologie an der Universität, sowie die Leitung des evangelischen Predigerinstituts zu übernehmen. 1821 wurde er zum außerordentlichen und 1826 zum ordentlichen Professor der Theologie und Frühprediger an der Stiftskirche ernannt, und lehrte seither die Moral, die praktische Theologie im Ganzen und in mehreren Zweigen, regelmäßig, in früheren Jahren auch einigemale die Symbolik, ferner neutestamentliche Theologie und Erklärung einzelner Schriften des Neuen Testaments. Im Jahr 1826 erhielt er die theologische Doktorwürde, 1841 trat er als Superattendent in die Mittheilung des theologischen Seminares ein, und wirkte in allen diesen Aemtern ununterbrochen, bis ihn am 28. März 1852 der Tod in Folge eines Herzleidens abrief.

So hat er mehr als drei Jahrzehnte im theologischen Lehrberufe gewirkt, und die ganze reiche Entwicklung der evangelischen Theologie in diesem Zeitraume nicht nur erlebt, sondern auch innerlich durchlebt. Seine eigene erste Anregung hat er von der Tübinger supranaturalistischen Schule erhalten, deren Charakter durch den Namen Storrs bezeichnet ist, welche damals aber ein immer abgeschwächeres und unfruchtbareres Daseyn fristete. Man kann ihn als den letzten Ausläufer derselben ansehen; Arbeiten verschiedener Art, namentlich Vorlesungen aus der ersten Zeit seiner Thätigkeit tragen, selbst in der Exegese, wesentlich ihr Gepräge, zuletzt das Gepräge einer vom verflachtesten Kantianismus, der mit Kant selbst nicht viel mehr als Worte gemein hatte, offener oder versteckter beherrschten Zeitbildung. Es war aber doch nur eben seine erste Zeit, in welcher er sich in den Reflexionsbegriffen des Supranaturalismus bewegte; er hat diese Hülle bald abgestreift, den engen Ring bald durchbrochen. Nicht nur der Strom der allgemeinen Entwicklung, sondern die eigene Vielseitigkeit des Geistes und Intensität der Auffassung führten ihn zur lebendigeren und tieferen Erkenntniß des Christenthums. Eines hatte allein jene Schule, was ihm geblieben ist: das Ausgehen von der Schrift; und das hat ihm möglich gemacht, ohne Umwälzung geradlinig zum Besseren fortzuschreiten. Aber wenn eben jener Tübinger Supranaturalismus bei aller seiner Pöbilität fast

sprichwörtlich geworden ist durch seine gekünstelte unnatürliche Schrifterklärung, so hat er bald eine Exegese geübt, welche mit jener nur die Gründlichkeit gemein hatte, und im Uebrigen durch lebensvolles Anschauen und Wiedergeben der Schriftlehre und Eindringen in den geschichtlichen Organismus der Offenbarung einen Standpunkt gewonnen, der jetzt mehr oder minder Gemeingut genannt werden kann, in dessen Erreichung er aber der ersten Einer vorangien. Hat er doch wenigstens an unserer Universität gewiß zu der Belebung und dem höheren Aufschwunge des Schriftstudiums mehr als nur beigetragen. Ueber seinen Standpunkt in der Schrifterklärung weiter zu reden, ist in der Vorrede dieser Schrift, welche ihn genugsam darthut, überflüssig. Nur das möge hier noch bemerkt werden, weil es nicht eben so in derselben erschen werden kann, daß seine rein exegetischen Vorlesungen — die hauptsächlichsten derselben waren die obengenannten über den Römerbrief, dann über die Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser — ein Muster von sorgfältiger und objektiver Analyse waren, und sich ganz insbesondere durch die bis ins Einzelste durchgeführte, und doch den großen Ueberblick nie verlierende lichtvolle Nachbildung der Gliederung des Gedankenganges auszeichneten. Die Scheu, mit welcher er oft ein abschließendes exegetisches Urtheil zurückhielt, so lange er sich noch nicht sicher genug war, ist nur als ein seltenes Zeugniß von wahrhaft tiefer Verehrung des Schriftwortes anzusehen. Der Verstorbene hat eine längere Zeit erlebt, wo die Mehrzahl der Studirenden in Tübingen von dem herrschenden Geiste der Hegel'schen Theologie linker Seite fortgerissen war. Es ist dieß aber zugleich die Blütezeit seiner Lehrthätigkeit gewesen, und nie wurde doch seinen biblischen Vorlesungen die Hochachtung versagt, ja mitten im Strome jener Bewegung glaubte man nicht nur bei ihm zu lernen, sondern seine Ansichten waren immer noch ein Damm gegen das Ueberfluthen.

Aus dem gegenwärtigen Buche selbst ergibt sich auch, abgesehen von der Auffassung der Schrift, ein anderes Moment seines theologischen Standpunktes, durch welches er über den Supranaturalismus hinausgieng; er stand viel mehr als dieser auf dem Boden des Symboles und der evangelisch kirchlichen Lehre; auch in dieser Beziehung ist er seiner Zeit eher vorausgegangen, als nachgefolgt. Diesen lutherisch-kirchlichen Standpunkt im Dogma sprechen schon die Programme von 1826 und 1827 aus; noch deutlicher das, die principiellen Fragen beleuchtende Programm von 1831, dessen apologetisch-dogmatische Grundlage die altkirchliche ist; und ebenso endlich auch das Programm von 1834. Er

hat nie Dogmatik gelesen; aber er hat sich in der Exegese, wie in der Ethik, ferner in der Symbolik, ja selbst im praktischen Gebiete oft genug über alle dogmatische Fragen ausgesprochen, und zwar durchaus im Sinne des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, von dessen Grundbegriffen er ganz in seiner eigensten Ueberzeugung beherrscht war. Es wirkte aber auf ihn auch das Bekenntniß als geschichtliche Macht, wie dieß in seiner wesentlich positiven und praktischen Natur lag, der Nichts ferner war, als eine einseitige, dem Leben abgewandte Verfolgung irgend einer Ansicht oder Gedankenrichtung.

Mit jener Ueberzeugung stimmt es denn zusammen, daß er seine Ethik durchaus auf den Begriff der Freiheit und Persönlichkeit aufbaute. Es ist dieß aber allerdings nicht bloß im symbolisch-lutherischen Sinne geschehen, sondern es spricht sich darin auch ein damit zusammenhängender philosophischer Standpunkt aus. Die Philosophie war nicht sein eigentliches Gebiet. Er war viel zu sehr der Mann des Lebens, um vorzugsweise auf die letzten Begriffe und Principienfragen zurückzugehen. Wenigstens stand ihm seine Ansicht hievon immer fest, was seiner Polemik wohl auch manchmal einen nicht ganz unbefangenen Charakter gegeben hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß er nicht auf das philosophische Gebiet eingegangen wäre. Von vornherein stand er der so mächtig von der Fichte-Schelling'schen Bewegung ergriffenen Zeit viel zu nahe, als daß er diese Einflüsse von sich hätte abweisen können, und so wenig das Tübingen seiner Jugend im Allgemeinen darauf eingegangen seyn mochte, so wenig lag doch solches Sichabschließen in seiner Natur. Was ihn von frühe auszeichnete, war ein empfänglicher Sinn für geistiges Leben aller Art, wie er denn auch eine seltene allgemein-wissenschaftliche, selbst ästhetische Bildung besaß. Dieses Streben vereinigte sich nun mit der positiven Grundlage, von der er ausgieng, durch die Ueberzeugung, daß das Christenthum alle wirklich lebenskräftigen Erzeugnisse des Geisteslebens und der Bildung, als in sein Reich gehörig, anzusprechen habe. In diesem Sinne verschmähte er von keiner philosophischen und theologischen Erscheinung zu lernen, oder sie doch zu beachten; ja mit den ihm widerwärtigsten Richtungen hatte er das Bedürfniß, sich ins Klare zu setzen. Was insbesondere die Philosophie betrifft, so lebte er mitten unter der extremsten Entfaltung des Pantheismus und seiner negativen Kritik der Ueberzeugung, daß das wirkliche Ende der Entwicklung doch nur eine christliche Philosophie, ein christlich-philosophischer Theismus seyn könne, und in diesem Sinne war ihm denn auch der Begriff der Persönlichkeit die Grundlage. Gerne berief er sich früher auf die Vertreter

des von Jakobi ausgehenden Theismus, und später suchte er in der nachhegel'schen theistischen Schule die Zeichen, daß jene seine Hoffnung werde verwirklicht werden. Nie ließ er sich durch diese Kämpfe zur Verwerfung der Philosophie bringen, nie durch die verneinenden Resultate der geschichtlichen Kritik zur Geringschätzung der geschichtlichen Forschung. So haben sich denn auch die drei Hauptelemente seiner Forschung, das Neue Testament, das Reformationszeitalter und die moderne Theologie des Jahrhunderts in seinen Grundanschauungen ausgeprägt, nach welchen er in Christo die absolute Offenbarung Gottes, in dem lutherischen Lehrbegriff die adäquate Auffassung der Grundlehren des Heiles, und in dem geistigen Leben seiner Zeit einen reichen Stoff fand, der größtentheils noch mit dem Sauerteig jener Offenbarung durchdrungen werden müsse. Sein Verhalten zu einzelnen Fragen und Erscheinungen konnte auf den ersten oberflächlichen Blick den Eindruck einer bloß eklektischen Stellung geben; diese Eklektik, die er allerdings und zwar mit sicherem Urtheil und Geschmacck übte, ist aber von jenem festen Hintergrunde getragen. Und wie er selbst das Princip der organischen Auffassung überall voranstellte, so darf man wohl sagen, daß der ausgewählte Stoff bei ihm immer eine organische Gestalt gewann. Ja eben unter der Herrschaft der klaren wohlbewußten Grundlage hat in seiner Hand, wovon seine Ethik ein Beispiel war, der reichste Stoff die innere Einheit mittelst einer großartigen Architektur erhalten.

Wollen wir ihn unter den bekannten theologischen Richtungen irgend wohin zuthellen, so müssen wir sagen: Schmid war biblischer Theolog im modernen Sinne, und zwar näher von der kirchlich-historischen Schule, daher auch weit entfernt von aller Uebertreibung biblischer Richtung, welcher die ganze Wissenschaft in biblischer Theologie, und deswegen trotz aller Absicht des Gegentheils nur zu leicht die Bibel in der eigenen Meinung aufgeht. Gegen die Hegel'sche Schule hat er sich nur im Verhältniß des Gegensatzes gewußt. Von dem größten Einflusse auf ihn aber ist unter allen Erscheinungen der Zeit Schleiermacher gewesen; jedoch mehr nur formell. Eben in der Form mußte die Weise des Mannes anregend auf ihn wirken, der er selbst mit der Gabe der Intuition vorzugsweise einen klaren analytischen Verstand verband. Er hat von ihm in der Gliederung der Ethik und sonst Manches angenommen. Aber materiell blieb er ihm ferne. Von Anfang an sah er im Schleiermacher'schen System einen Pantheismus, dessen Knotenpunkte er schon in den Programmen von 1828 ff. klar bezeichnete und der ihn, sowie die Subjectivität der Gefühlstheologie ab-



fließ, wenn er auch, den Begriff des christlichen Bewußtseyns umdeutend, die Weise der Schleiermacherschen Glaubenslehre als ergänzenden Factor in Unterordnung unter das Wort benützt wissen wollte (so im Programm von 1831). Ueberhaupt aber gründete sich seine Wirksamkeit vorzüglich darauf, daß er selbst im Gebiete der Wissenschaft mit dem Anspruch und dem Rechte der selbstständigen Begabung auftrat. Wir haben an ihm eine ächt theologische Persönlichkeit besessen; denn der Ernst des Amtes sowohl, als die Innigkeit des Glaubens verbanden sich in ihrem Gepräge mit der Frische des wissenschaftlichen Geistes und der maßvollen Freiheit feinsinniger Bildung. Das persönliche Leben des Theologen in ihm beherrschte auch seinen akademischen Vortrag. Manche äußere Ungleichheit in der Behandlung des Stoffes, manches zu Zeiten langsame Vorranschreiten ward reichlich ersetzt durch den Geist, der immer aus dem körnigen Worte sprach, und oft plötzlich, als hätte er die Bande des körperlichen Druckes gesprengt, sich in strömender Gedankenfülle ergoß. Es offenbarte sich dann nicht nur der Reichthum des Verständnisses, sondern vor Allem das, was seinem ganzen Auftreten den großen Nachdruck lieh, das gänzliche Durchdrungenseyn von der theologischen Ueberzeugung.

Die glückliche Doppelbegabung mit wissenschaftlichem und praktischem Geiste aber machte ihn ganz besonders geschickt zum Lehrer der praktischen Theologie und ihrer Zweige, sowie zum Vorsteher des homiletischen und katechetischen Institutes. Sein Vortrag dieser Lehren baute dem Einen durch seine wissenschaftliche Haltung eine Brücke des Vertrauens und der Liebe zu dem so begründeten Amte, und gewann den Andern bei vorherrschend praktischem Sinne für ein ernstes und gewissenhaftes Studium. Seine Entwürfe und Andeutungen für Predigt und Christenlehre, in welchen er so reich erschien, wie ihm selbst der Text für uner-schöpflich galt, sind eine ergiebige, weit verbreitete Fundgrube zur Benützung und Nachahmung für Viele geworden. Noch mehr aber danken ihm ganze Geschlechter von Geistlichen die Art, wie sie das Wort durch ihn verkündeten gelernt, nämlich eben das Texteswort selbst reden und seine Gliederung entfalten zu lassen, aber in dem strengen Maaße einer klaren Gedankenordnung. Der Saame, der in vielen unserer Gemeinden ausgestreut wird, ist zum guten Theil recht unmittelbar seine Saat. Wenn er aber schon in der Theorie keineswegs eine besondere Art der Predigtweise ausschließlich oder ängstlich bevorzugte, so wußte er vor Allem in der Leitung der Uebungen die besondere Begabung eines Jeden zu erkennen und ihn auf den ihm angemessensten Weg zu

führen; in der mildesten und doch überzeugendsten Weise hat er so Vielen die Abwege, vor welchen eben sie besonders sich zu hüten hatten, gezeigt, und ihnen oft mit einem einzigen Wink das nahe gelegt, was sie zu geben und womit sie deßhalb sich selbst zu erfüllen haben. Evangelisch, wie seine eigene Predigtweise, war auch seine Erziehung zum Predigerberufe. Aber auch die Sucht tiefen Ernstes fehlte nicht; und wo unter dem Titel des Evangeliums leere Reden gegeben, oder das lautere Wort verfälscht werden wollte, da ließ er nicht nach, bis er durch Erweckung des Predigergewissens das Verwerfliche oder auch auf rein dialektischem Wege die innere Haltlosigkeit solchen Thuns zur Erkenntniß gebracht hatte; er offenbarte dann wohl auch die ganze Energie der Entrüstung, welche ihm bei aller Milde und Versöhnlichkeit eben um des zartesten sittlichen Sinnes willen eigen seyn konnte. Vor Allem aber wußte er auf diesem Gebiete die Schüler selbst zu lebendigem Schaffen zu erwecken, indem sein Glaube, daß der Text selbst durch seines Inhaltes Fülle und seines Geistes Gewalt in dem Verkünder Gedanken der Auslegung und Anwendung zeugen müsse, unwiderstehlich auf den überging, der sich seiner Leitung hingab, und dabei die Schärfe in Bestimmung und Sonderung der Gedanken, die Leichtigkeit der Wendungen, die rasche Herstellung von Schlaglichtern ihre Anziehungskraft nicht verfehlen konnte. Auf das erste Erforderniß des Redners, einen lebendigen Stoff zu besitzen und klar zu beherrschen, weniger auf die rednerische Ausföhrung desselben, war all sein Arbeiten an den Schülern gerichtet. In der Darstellung selbst Muster der edelsten Einfachheit, gepaart mit dem größten Nachdruck, ersetzte er das, was ihm selbst im Vortrage nach seiner persönlichen Ausrüstung mangelte, durch den gebildeten Geschmack und seinen Takt, mit welchem er auch hier Anleitung zu geben wußte, und durch das Vorbild derjenigen Eigenschaft, welche auch die Form des geistlichen Redens allein zum gesegneten Mittel macht: der Würde der Haltung und der Innigkeit der Ueberzeugung. Der Strom der Rede floß ihm allerdings nicht rasch und leicht, aber immer „vollwichtig und volltönend“ und durch die Weihe des tiefsten Ernstes ergreifend. —

Um das Bild des Mannes zu vollenden, dürfen wir hier noch hinzufügen, wie sich seine eigenthümliche praktische Begabung auch sonst kundthat. Obwohl er nur eine sehr kurze Zeit im praktischen geistlichen Amt gedient hatte, so war er doch der Meister des Hirtenamtes, voll der Lebensweisheit, wie sie eben keine Erfahrung und Kunst, sondern nur der einsältige Geist des

Evangeliums erzeugt. Aber damit verband sich ein weiter freier Sinn für alles Edle und Wahre, ein heller Lebensverstand und eine nicht bloß intensiv weitreichende Weltkenntniß. In allen Gebieten des Lebens, die sich ihm erschlossen, zeichnete er sich durch sicheres und gewiegenes, gewissenhaftes und klares, charaktervolles und humanes Auftreten aus. So war er der vielgesuchte Berather vieler in der Nähe und Ferne, in geistlichen vornämlich und in anderen Dingen. Er stand in einem lebendigen und einflußreichen Verkehre mit den Mitgliedern seiner Landes-Kirchenbehörde, war auch zweimal in kirchliche Vertrauenskommissionen (für die Liturgie 1840, für die Kirchenverfassung 1848) berufen. Dort gehörte er zu dem Theile der Commission, welcher den älteren Gebeten in ihrer reinen und strengen Form den Vorzug gab und gegen alles willkürliche der modernen Subjectivität huldigende Aendern ankämpfte. Hier aber war er besonders bemüht, den Charakter der lutherischen Kirche bezüglich des Bekenntnisses in strengerem Sinne zu wahren. In den Kreisen der akademischen Aemter wurde seiner Gewandtheit wie seinem Charakter von allen Seiten stets die entschiedenste Achtung und Anerkennung zu Theil. Hier, wie in der Leitung des theologischen Seminars, hat er die Mannes Eigenschaften der Besonnenheit und Entschiedenheit bewährt, und wenn jene sich bis zur Bedenklichkeit steigern konnte, so fehlte doch diese nie in ernstern Fragen von sittlicher oder religiöser Bedeutung. Wie er die Würde des Amtes mit der ansprechendsten Freundlichkeit und dem glücklichsten Tacte zu verbinden wußte, das zeigten akademische Gelegenheitsreden und ähnliche Anlässe öffentlichen Auftretens. Eine unbeugsame Ehrenhaftigkeit und große persönliche Milde machten ihn in vielen Konflikten zum versöhnenden Elemente, in welchen er der Sachlage nach Partei gewesen wäre. Im unmittelbaren Verkehre war gewiß der erste und bleibende Eindruck, zumal bei der Jugend, der einer sittlich beherrschenden Persönlichkeit, die ihre Gewalt schon in dem tiefklaren Blicke des Auges offenbarte, und sich da nicht minder bewährte, wo er eine, in Zeiten schmerzlicher Erfahrung manchmal schwer zu überwindende, ernste Zurückhaltung beobachtete, wie da, wo er des edlen Gemüthes reiche Liebe in eingehender Geduld oder vertrauensvoller Offenheit walten ließ, welche letztere bei ihm mehr sittliche Errungenschaft als unmittelbare Naturgabe war. Keine Geschäftslast der vielseitigen und vielartigen Thätigkeit, und keine oft drückende Körperbeschwerde konnte ihn abhalten von den geringen Diensten im Reiche Gottes. Er wollte nicht auf der Höhe der Wissenschaft vom Worte sich ab-

schließen; er legte auch nicht den größten Werth darauf, in den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche eine gewichtige Stimme zu besitzen; die große Verantwortung derselben konnte seine Mäßigung fast zur Aengstlichkeit gestalten; er fand aber seine Lust im Antheile an Werken der rettenden Liebe, er ward gerne der Lehrer der Unmündigen, mit den Kindern kindlich; er fand Zeit, in Privaterbauungsstunden das Licht des göttlichen Wortes leuchten zu lassen. Und wenn Freunde zur Zeit seines Lebens den so viel belasteten Mann oft nicht auch noch mit diesem oder jenem beladen zu sehen wünschten, so haben sich doch Alle auch dieser Beweise eines von Herzen demüthigen und ächt geistlichen Sinnes gefreut, und mögen sich auch des Zeugnisses freuen, das er gerade hierin während der letzten Jahre über die Zeiten und seine Ansicht, wie wir ihnen zu begegnen haben, durch die That abgelegt hat. — Andererseits ist eben er selbst auch ein redender Beweis davon, daß es nicht eine einseitige, sich der Wissenschaft verschließende Lebens- und Herzensbildung ist, die den christlichen Theologen, ja überhaupt den Christen, macht. Viele nähere Freunde haben an ihm von Jahr zu Jahr immer mehr das ächte Gepräge eines wiedergeborenen Christen gefunden; er ist wohl in der Schule des Lebens und Leidens weiter geführt worden; aber auch sein Lehrberuf ist gewiß nicht der geringste Weg dabei gewesen, und wir dürfen ihn ohne Bedenken zu denen rechnen, an welchen die Kraft des Wortes Gottes sich dahin erwiesen hat, daß jedes, auch das gelehrte Treiben desselben, und dieses wahrlich nicht am wenigsten, die Herzen sich vor ihm beugen lehren kann.

Dies war der Mann, von dessen Geistesleben wir hier eine einzelne Frucht darbieten; möge dieselbe besser bezeugen, was er gewesen, als es unser flüchtiges Bild vermag. Wenn ihr hie und da die Glätte und ebenmäßige Rundung der streng wissenschaftlichen Arbeit fehlen sollte, so trägt sie doch eben damit die unverwischten Spuren von der Frische des persönlichen Lebens in der Sache; und dadurch mag sie zugleich die Selbstbezeugung des Verstorbenen seyn.

Stuttgart, im September 1853.

Dr. C. Weizsäcker,  
Hofkaplan und Oarbefelbprediger.

# Inhalt.

---

|                                    | Seite |
|------------------------------------|-------|
| Vorwort des Herausgebers . . . . . | V     |

## Einleitung.

|   |    |
|---|----|
| 1. Die neutestamentliche Theologie . . . . .    | 3  |
| 2. Das neutestamentliche Christenthum . . . . . | 13 |

## Erster Theil.

### Das messianische Beitalter.

#### Einleitung.

|                       |    |
|-----------------------|----|
| Die Quellen . . . . . | 21 |
|-----------------------|----|

#### Erste Abtheilung.

### Das Leben Jesu.

|                   |    |
|-------------------|----|
| Aufgabe . . . . . | 33 |
|-------------------|----|

#### I. Die Vorgeschichte Jesu.

|   |    |
|---|----|
| 1. Die Vorgeschichte im Allgemeinen . . . . .     | 34 |
| 2. Abstammung und Geburt Jesu . . . . .           | 39 |
| 3. Erstes Bekanntwerden und Jugendleben . . . . . | 47 |



## II. Vorbereitung und Uebergang zur öffentlichen Wirkksamkeit.

|  |    |
|--|----|
| 1. Wirkksamkeit des Täuflers . . . . .                     | 52 |
| 2. Persönliches Verhältniß des Täuflers zu Jesus . . . . . | 57 |
| 3. Die Taufe Jesu . . . . .                                | 60 |
| 4. Die Versuchung Jesu . . . . .                           | 63 |

## III. Verlauf des öffentlichen Lebens.

|  |     |
|--|-----|
| 1. Plan Jesu . . . . .   | 69  |
| 2. Ausführung dieses Planes . . . . .  | 76  |
| 3. Das Aeußere seiner öffentlichen Wirkksamkeit; Wahl und Her-<br>anbildung der Jünger . . . . . | 79  |
| 4. Jesus als Lehrer . . . . .  | 84  |
| 5. Jesu Handeln . . . . .  | 95  |
| 6. Jesu Wunder . . . . .   | 101 |

## IV. Ende des Lebens.

|   |     |
|---|-----|
| 1. Leiden und Tod Jesu . . . . .            | 109 |
| 2. Auferstehung und Erhebung Jesu . . . . . | 115 |

## Zweite Abtheilung.

## Die Lehre Jesu.

|                      |     |
|----------------------|-----|
| Uebersicht . . . . . | 121 |
|----------------------|-----|

## I. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

|   |     |
|---|-----|
| 1. Der Vater . . . . .                          | 126 |
| 2. Der Sohn . . . . .                           | 144 |
| 3. Die Verklärung des Vaters im Sohne . . . . . | 193 |
| 4. Der Geist . . . . .                          | 196 |
| 5. Vater, Sohn und Geist . . . . .              | 218 |

## II. Die Erlösung der Menschen.

|  |     |
|--|-----|
| 1. Uebersicht . . . . .  | 229 |
| 2. Das Object der Erlösung.                                    |     |
| a) Der Mensch . . . . .  | 230 |
| b) Die Welt in ihrem Zusammenhange mit dem Fürsten dieser Welt | 248 |

|  |       |
|--|-------|
| 3. Das Subjekt der Erlösung.   | Seite |
| a) Die erlösende Kraft . . . . .   | 260   |
| b) Das Verhältniß des Erlösers zu der alttestamentlichen Oekonomie                                       | 264   |
| c) Person und Zustände des Erlösers . . . . .  | 272   |
| d) Die Thätigkeit des Erlösers im Allgemeinen und sein Leben und Lehren auf Erden insbesondere . . . . . | 273   |
| e) Das Leiden und Sterben des Erlösers . . . . .   | 279   |
| f) Die Thätigkeit des Erlösers im überirdischen Zustand. — Schluß  | 293   |
| 4. Die Lehre von der Wirkung der erlösenden Kraft.   |       |
| a) Allgemeines . . . . .   | 299   |
| b) Die Heilsordnung im Besonderen.   |       |
| a) Die Berufung . . . . .  | 305   |
| β) Der Eintritt des Heiles . . . . .   | 308   |
| γ) Der Fortgang und die Vollenbung des Heiles . . . . .  | 321   |

### III. Das Reich Gottes.

|   |     |
|---|-----|
| 1. Begriff des göttlichen Reiches . . . . .               | 324 |
| 2. Das Reich Gottes und seine Entwicklung auf Erden.      |     |
| a) Die Kirche und ihre Gnadenmittel an sich . . . . .     | 333 |
| b) Die Beschaffenheit der Kirche in dieser Welt . . . . . | 344 |
| c) Der Entwicklungsgang der Kirche auf Erden . . . . .    | 349 |
| 3. Das Reich Gottes in jener Welt . . . . .               | 356 |

---



# Biblische Theologie

des

# Neuen Testaments.

---





# Einleitung.

## 1. Die neutestamentliche Theologie.

### §. 1.

Die biblische Theologie des neuen Testaments ist die wissenschaftliche historisch=genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testaments enthaltenen Christenthums; sie steht zur Exegese sowohl als zu der systematischen und kirchenhistorischen Theologie in dem Verhältnisse realer Verwandtschaft und Verschiedenheit zugleich, indem sie theils Resultat der ersteren und Spitze der ganzen exegetischen Theologie, theils Voraussetzung der systematischen und kirchenhistorischen Theologie ist. Als solcher kommt derselben ein hohes theils absolutes, theils relatives, unserer Zeit nach dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft eigenthümliches, Interesse zu. Durch ihren Begriff ist für ihre Behandlung die historische Methode vorgeschrieben.

1. Der Gegenstand ist die Christliche Religion, wie sie in den Schriften des neuen Testaments ausgeprägt vorliegt. Daraus geht hervor, daß es sich um keinen anderen Inhalt der Bibel handelt, als um den Christlich religiösen, und insbesondere die nicht religiösen oder

1\*

nicht christlichen Ansichten, welche darin gelegentlich erwähnt sind, wie die jüdischen, nur hieher gehören, soferne sie in lehrreicher Beziehung zum Christenthum stehen. Ebenso müssen wir die neutestamentliche Ausprägung des letzteren im Gegensatz gegen jede spätere als Gegenstand festhalten, außer sofern eben auch die letztere ein besonderes Licht auf jene wirft. Unsere Wissenschaft umfaßt Glaubens- und Sittenlehre des Neuen Testaments, also das ganze neutestamentliche Christenthum. Eine historisch-genetische Darstellung nennen wir sie, soferne sie das Christenthum des Neuen Testaments zunächst als geschichtlich gegebene Thatsache nimmt, als solche erforschen und in seinem allmählichen Entwicklungsgange darstellen will. Sie ist genetisch, weil sie den Stoff nicht bloß in seiner Einheit auffaßt, sondern auch nach seiner Mannigfaltigkeit, als begriffen in dieser Entwicklung, die Unterschiede, sofern sie charakteristisch sind, nachweisen, aber auch so viel möglich erklären, ihr gegenseitiges Verhältniß darstellen und sie zur wesentlichen Einheit vermitteln will. Der Name der biblischen Theologie des Neuen Testaments ist also nicht präcis für den Begriff, weil er die Wissenschaft weder von der Exegese noch von der systematischen Theologie genug unterscheidet. Allein wenn man sie statt dessen biblische Dogmatik nennen wollte, so ist einerseits hier die Verwechslung mit der systematischen Theologie noch näher gelegt, und anderentheils der Name zu enge, da sie nicht nur die Glaubenslehre befaßt.

Was das Verhältniß zu anderen Zweigen der Theologie anbelangt, so ist unsere Wissenschaft vor Allem ein Theil der biblischen Theologie überhaupt, welche sich in die alt- und neutestamentliche theilt, und mithin die Darstellung der in der ganzen Bibel niedergelegten Religion ist. Es ist aber bei dem großen äußerlichen und innerlichen Unterschiede dieser zwei wesentlich verschiedenen Entwicklungsstufen und Formen der biblischen Religion passender, beide gesondert darzustellen. Wird doch jede vereinigende Behandlung innerhalb ihrer Aufgabe immer wieder auf diese Absonderung hingeführt. In einem näheren Verhältnisse steht sie dann zunächst zur Exegese; wie diese hat sie es mit Erforschung der Schrift zu thun. Sie hat den in der Schrift niedergelegten Gedanken auf den Grund der biblischen Darstellung zu reproduciren. Aber sie ist die gesteigertste exegetische Funktion. Die Aus-

legung ist auf ihrer ersten Stufe, wenn sie aus einem einzelnen Lehrworte eine Lehre nachweist als den Sinn dieses Wortes; sie hebt sich auf die zweite Stufe, wenn sie den Sinn und Inhalt ganzer Bücher und Abschnitte ermittelt oder aus mehreren Lehrstellen, welche denselben Gegenstand behandeln, durch Vergleichen und In=Eins=Schauen die bestimmten Begriffe und Lehrsätze entwickelt; sie erhebt sich auf ihre dritte Stufe, wenn sie aus einer Totalität von Lehrreden oder Lehrschriften, in welchen die verwandten Stellen zusammengenommen und — geschaut werden, bestimmte Begriffe und Lehrsätze ermittelt, aber sich nicht mit einzelnen Begriffen und Sätzen begnügt, sondern ein Ganzes von Lehrgedanken, Begriffen und Sätzen heraushebt, ihre Einheit sowohl als Mannigfaltigkeit in einem lebensvollen Lehr=Ganzen darstellt und die Gedankensysteme als unterschiedene in ihrer organischen Stufenfolge aufzeigt; dieß thut eben die biblische Theologie. Die ihres Berufs sich bewußte exegetische Theologie wird durch denselben und unaufhaltsam bis zu dieser Spitze vorwärts getrieben und muß sich in diesem Resultate zusammenfassen. Ebenso steht nun unsere Wissenschaft in einem etwas anderen Zusammenhange mit der systematischen Theologie. Man hat unter biblischer Theologie häufig nichts Anderes verstanden, als eine bestimmte Art von Dogmatik, nämlich die abgesehen von der kirchlichen Lehrentwicklung zunächst nur auf das Neue Testament sich gründende. Allein so sehr dieselbe die Aufgabe hat, den Stoff systematisch zusammenzufassen, so wesentlich unterscheidet sie sich doch von jener Dogmatik durch ihren geschichtlichen Charakter. Noch ferner steht ihr die kirchliche, die spekulative oder deskriptive Dogmatik. Aber sie ist mit der Dogmatik und aller systematischen Theologie verwandt, sofern diese sich auf das neutestamentliche Christenthum stützt, und die Frage zur Voraussetzung hat: was denn dieses sey? — Der historische Charakter unserer Wissenschaft setzt sie in ein Verwandtschaftsverhältniß zur geschichtlichen Theologie überhaupt; aber sie unterscheidet sich von der Kirchengeschichte, weil ihr Gegenstand die Gründung der Kirche ist, und das Normirende für die ganze Folgezeit; dieß ist ein tieferer Unterschied als der des Ruhenden und der flüssigen Entwicklung in ihrer Breite. Allerdings hat die ganze Geschichte hier ihren Ausgangspunkt, aber der Unterschied ist ein

wesentlicher, so sehr daß die biblische Theologie einen höheren Werth für die systematische als für die geschichtliche Theologie hat; so auf protestantischem Standpunkte.

2. Das absolute Interesse unserer Wissenschaft liegt in ihrer Stellung, im Organismus der theologischen Wissenschaften. Dieß absolute Interesse ist aber durch die Zeitverhältnisse und Bedürfnisse eigenthümlich gestelgert, und zwar in mehrfacher Hinsicht, in historisch-kritischer und in dogmatischer. Soll die lebendige Entwicklung des Christenthums begriffen werden, so muß vor Allem der lebendige Keim richtig erkannt, das heißt das Urchristenthum geschichtlich erforscht seyn. Je schwieriger dieß durch die kritischen Fragen geworden ist, desto wichtiger muß die genetische Darstellung des Inhaltes der Urkunden, insbesondere der Lehrbegriffe werden. Sie greift selbst in die kritischen Aufgaben des Neuen Testaments auf's Tiefste ein. So in der Evangelienfrage. Es ist insbesondere durch Strauß die Aufmerksamkeit vornämlich auf den äußerlich geschichtlichen Inhalt der Evangelien von Neuem gelenkt worden, und eine Reihe von Jahren hat der Kampf um diese Seite gedauert. So wird es gut seyn, auch von Seite des doktrinären Elementes und Ideengehaltes der Evangelien die kritische Frage zu beleuchten, und dadurch eben, daß dieses Element vorzugsweise in Erwägung gezogen wird, wohl wieder etwas mehr Ruhe und Unbefangenheit herbeizuführen. Durch eine Entwicklung der Lehre Jesu werden wir uns sofort ein Urtheil bilden können für's Erste über das Verhältniß der Lehre Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes, wie groß oder klein der Unterschied zwischen beiden Darstellungen sey; für's Zweite über das Verhältniß der von den Evangelisten Jesu zugeschriebenen Lehre zu dem, was uns aus den übrigen neutestamentlichen Schriften als apostolische Lehre bekannt ist. Das Ergebnis wird also auch einen Beitrag darbieten zur Lösung der Frage, ob jene von den Evangelisten überlieferte Lehre Jesu sich wirklich zu der Apostel-Lehre, wie sie in den übrigen neutestamentlichen Schriften enthalten ist, verhält wie das Fundament zum aufgeführten Gebäude, oder ob beide keinen solchen Unterschied zeigen und mithin es wahrscheinlich sey, daß, was die Evangelisten Jesu selbst als Lehre zuschreiben, eigentlich nichts Anderes sey, als Lehre der Apostel. Wir werden in Beziehung auf

beide Fragen zu bemerkenswerthen Resultaten kommen. Es wird sich in letzterer Absicht zeigen: was uns als Lehre Jesu gegeben ist, ist in der That von der Art, daß es Fundament und Wurzel ist, während die apostolische Lehre in den übrigen neutestamentlichen Schriften offenbar abgeleitet ist und eine weitere Entwicklung davon enthält; in den Lehrreden Jesu haben wir den prägnanten Keim und Kern, die Wurzel, die einfache aber feste Grundlage, in der apostolischen Lehre, wie die übrigen neutestamentlichen Schriften sie geben, haben wir die Sprossen und Zweige, die aus dem Keime erwachsene Pflanze; wir haben das aufgeführte Gebäude, das auf jener einfachen, aber festen Grundlage ruht. So lebendig und lebenskräftig die apostolische Lehre erscheint, so original, so prägnant, so die Ausprägung in der allerersten Form darstellend erscheinen die Lehrreden des Herrn in den Evangelien und beide, die apostolische Lehre ebensosehr ihren weiter entwickelten Verhältnissen angemessen, als die Lehrreden des Herrn den Verhältnissen seines persönlichen Lebens entsprechend. Was aber jenes Verhältniß zwischen Johannes und den Synoptikern betrifft, so wird sich uns zeigen: wie ungeachtet alles Unterschiedes im Wesentlichen die Einheit in der Tiefe ruht, wenn man nur sich nicht durch die Form täuschen läßt; und diese Form erklärt sich in ihrer Mannigfaltigkeit auch wieder von selbst.

Auch der Darstellung der Apostellehre kommt bei diesem Wechselverhältnisse der biblischen Theologie und der Kritik, welche letztere die Resultate der ersteren um so höher anschlagen muß, je mehr sie sich selbst auf innere Gründe stützt, eine große Bedeutung in dieser Rücksicht zu. Die moderne Kritik hat nur vier paulinische Briefe als ächt anerkannt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die jüngeren paulinischen Briefe mit den älteren doctrinell nicht übereinstimmen. Die neutestamentliche Theologie wird daher in den Punkten, wo es darauf ankommt, die Lehre der älteren und der jüngeren auseinanderhalten und vergleichen. Aber eben deswegen wird dieser Theil der neutestamentlichen Theologie einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung über die Aechtheit der jüngeren Briefe geben. Man hat ferner die beiden petrinischen Briefe angefochten und sie dargestellt als eine Nachahmung des Paulus, durch welche die späteren Petriner davon überredet wer-



den sollten, daß Petrus mit Paulus übereinstimme. Wir werden nun sehen, ob die Lehren dieser Briefe, namentlich des ersten, nur ein Aggregat von paulinischen und judaisitischen Elementen seien, ob nicht vielmehr ein selbstständiger Lehrbegriff darin enthalten sey. In derselben Weise ist auch der Lehrgehalt des Jakobusbriefs von großer Wichtigkeit.

Das Interesse unserer Wissenschaft in Absicht auf die systematische Theologie aber ist auf eigenthümliche Weise gesteigert durch das Bedürfniß eines Schriftgebrauches in höherem Sinne, wie es sich durch die Entwicklung der systematischen Theologie überhaupt und insbesondere gegenüber der starken Ausbildung des idealen oder spekulativen Elementes derselben herausgestellt hat. Die systematische Theologie in verschiedenen Zeiten hat sich freilich diese Aufgabe ihrer Selbstzurückbeziehung auf die heilige Schrift, und namentlich das Lehrwort des Herrn im Neuen Testament sehr leicht gemacht, theils wenn man es gleichsam voraussetzen zu dürfen glaubte, daß man die Identität dessen, was man als theologisches System gab, mit dem Neuen Testament, namentlich mit dem Lehrwort des Herrn anerkenne, andernteils wenn man auch sehr wenig Gewicht darauf legt, ob der Inhalt der systematischen Theologie als einstimmend mit der Schrift erkannt werde oder nicht, und eben daher die Wahrheit, welche man in der systematischen Theologie aufstellen zu können oder zu müssen glaubte, anderswoher zu schöpfen sich bewußt war, als aus der Schrift; so kam es, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie oft sehr unbefriedigend vollzogen wurde. In den meisten Bearbeitungen auch in der neueren Zeit, hier eben namentlich auf der spekulativen Seite, wo man das System der Theologie als spekulativ gab, mit einigen Citaten aus der Schrift; aber selbst wo man sich bemühte um die exegetische Funktion der systematischen Theologie, stieß man um so mehr auf Schwierigkeit; es ist in derselben so vielerlei zu berücksichtigen; der Stoff ist so mannigfaltig als historisch-exegetischer Stoff, daß es, wenn nicht die wissenschaftliche Darstellung zu sehr ausgedehnt werden sollte, häufig als eine Nothwendigkeit erschien, die exegetische Funktion möglichst zu beschränken.

Bei aller solchen Behandlungsweise gewinnt aber die systematische

Theologie nicht, sie muß, insbesondere als Glaubenslehre, sich nothwendig und wesentlich beziehen auf das in den heiligen Schriften des Neuen Testaments niedergelegte Christenthum, sie muß sich ihren Stoff aus dieser Erkenntnisquelle schöpfen, und wie sich auch ihre wissenschaftliche Form gestalte, die Identität ihrer Lehre mit dem biblischen Christenthum nachweisen. Hier allein liegt die göttliche Offenbarung, das Christenthum selbst in seiner originalen Geistesreinheit und Tiefe vor, in urkundlicher Bezeugung und mit Vereisung des Geistes und der Kraft, so daß alle befriedigende Bearbeitung und Gestaltung und alle wahrhafte Reform und Neugestaltung der systematischen Theologie von der heiligen Schrift ausgehen muß, nicht im Buchstabenwesen, aber desto gewisser im Geisteswesen, das sich auch im Buchstaben der Schrift fixirt hat. Muß die systematische Theologie sich in Abweichung von dieser Quelle erkennen, so ist eben damit zweifelhaft, ob das, was sie gibt, irgend Christenthum sey. Eben deswegen hat sich immer mehr das Bedürfniß herausgestellt, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie gehörig vorbereitet sey auf exegetischem Boden. Diese exegetische Bearbeitung der heiligen Schriften des Alten und Neuen, insbesondere des Neuen Testaments und hier namentlich des vom Herrn selbst überlieferten Lehrworts, wie sie als Vorbereitung zu der exegetischen Funktion der systematischen Theologie zu wünschen ist, beschränkt sich nicht auf die Einzel-Exegese, auf die biblischen Commentare, sondern sie erstreckt sich wesentlich auf die Ermittlung ganzer biblischer Gedankensysteme, wie sie uns im Neuen Testamente vorliegen, einmal als Lehre Jesu in seinen Lehrreden, dann als Lehre der verschiedenen Apostel in den Briefen oder andern apostolischen Schriften, und diese Gedankensysteme sind so zu ermitteln, daß einmal von allen zusammengehörigen Schriften und Darstellungen jeder einzelne Begriff und Lehrsatz durch zusammenschauende Behandlung für sich ermittelt wird, und wiederum ihr organischer Zusammenhang; aber auch damit ist es noch nicht genug, sondern es ist wichtig, nun auch das wechselseitige Verhältniß dieser verschiedenen Gedankensysteme auszumitteln, als ein Verhältniß der wesentlichen Uebereinstimmung sowohl als auch von einer gewissen Verschiedenheit, wodurch sich die charakteristische Eigenthümlichkeit der Urheber dieser Gedankensysteme in's Licht setzt, so daß eine

und dieselbe Wahrheit, ein und derselbe Begriff in dem einen von dieser, in dem andern von jener Seite ausgeführt, in dem einen in dieser, in dem andern in einer anderen Verbindung mit anderen Begriffen und Lehren, in dem einen in dieser, im andern in einer anderen Zusammenordnung sich vorfindet. Das gibt dem in den heiligen Schriften niedergelegten Christenthum eben seine Vielseitigkeit und Lebendigkeit, wodurch wieder ein eigenthümliches Maß von Fruchtbarkeit bedingt ist. Aber diese Ermittlung und Erforschung kann natürlich schlechtthin nicht auf dem Gebiete der systematischen Theologie vorgenommen werden; sie gehört für die exegetische Theologie und ist Aufgabe für deren Spitze, für die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments. Das Produkt aber soll vorausgesetzt werden dürfen, wenn man zur systematischen Theologie kommt, die systematische Behandlung der heiligen Schrift, kurz der systematische Schriftgebrauch wird erst recht vermittelt durch diese Funktion der biblischen Theologie Alten und Neuen Testaments. Die neutestamentliche Theologie vermittelt bei der Mannigfaltigkeit der Schriften des Neuen Testaments erst den Gebrauch desselben als einer einheitlichen Urkunde göttlicher Offenbarung; sie vermittelt erst die verschiedenen Gedankensysteme nach ihrer Einheit und Mannigfaltigkeit, und zeigt, wie das Ganze eine einheitliche Urkunde des göttlichen Wortes darstelle, nicht eine unterschiedslose Einheit, aber den Einklang des Unterschieds, eine durch organische Ineinanderfügung der Unterschiede harmonische, reich in sich gegliederte Einheit. Also eben wo diese Funktion der neutestamentlichen Theologie vorangeht, da steht erst der Gebrauch der heiligen Schrift offen, wie er der systematischen Theologie Bedürfnis geworden ist. Wir müssen an die exegetische Funktion der letzteren oder wenn wir so wollen, an die exegetische Beweisführung der Dogmatik und Moral Anforderungen machen, die das frühere Maß sehr übersteigen, und welchen man nur entsprechen kann, wenn die gehörigen Vorbereitungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie schon gegeben sind. Dazu kommt aber ferner, daß, je mehr von der Einen Seite jetzt das ideale oder spekulative Element in der systematischen Theologie in den Vordergrund gestellt wird, es desto mehr gilt, das andere, das

biblisch=geschichtliche Element durch einen solchen großartigeren Schriftgebrauch zu heben.

Schon Schleiermacher, von welchem wir doch werden sagen müssen, daß die exegetische Funktion seiner Dogmatik weit nicht den gerechten Anforderungen entspricht, hat in seiner Glaubenslehre I, §. 27. eine, wenn man sie richtig versteht, sehr wohl begründete Forderung aufgestellt, „daß in der Dogmatik sich immer mehr ein in's Große gehender Schriftgebrauch entwickeln sollte, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegte, sondern auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nähme, um so in dem Gedankengange der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen, eine Anwendung, die in dem Lehrgebäude selbst nur angedeutet werden könne.“ Hierin liegt bestimmt eine Wahrheit, nur muß man sich hüten, diesen in's Große gehenden Schriftgebrauch nicht so zu verstehen, als ob man nur die heiligen Schriften in Bausch und Bogen für die systematische Theologie werde anzuwenden haben, so daß man ungefähr den nämlichen Stoff erhalte. Sondern wir müssen sehr genau seyn. Die größte Genauigkeit aber wird in Erfassung des biblischen Christenthums dadurch erzielt, daß man die biblischen Aussprüche in ihrem lebendigen Zusammenhang nimmt: dies aber setzt voraus, daß was man im Lehrgebäude haben soll, um es hier auf vollständige Weise zu gewinnen, durch eine außerhalb der systematischen Theologie vollzogene Erforschung und Darstellung vermittelt werde.

3. Eben aber damit nun unsere Wissenschaft ihrer Aufgabe und ihrem hohen Interesse genüge, so muß sie streng an der historischen Methode, welche sich aus ihrem Begriffe ergibt, festhalten und zwar insbesondere im Gegensatz zu jeder dogmatischen Behandlung. Daß diese hier längere Zeit üblich war, erklärt sich aus dem Ursprunge der Disciplin als einer Hilfswissenschaft für die Dogmatik. Es erklärt sich aber auch aus der dogmatischen Auffassung ihres Begriffes. Man ging aus von dem Begriff der Schrift als eines göttlichen Buches und Werkes des heiligen Geistes und streng einheitlichem codex der göttlichen Offenbarung; so mußte denn auch die biblische Theologie dogmatisch, nicht historisch bearbeitet werden. Daß ein dogmatischer Be-

griff der heiligen Schrift in der christlichen Theologie bestehen muß, kann keinem Zweifel unterliegen, aber er bildet nur die Eine Seite; die andere Seite ist, daß die Schrift durch Menschen verfaßt ist, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, und daher auch aufzufassen ist als eine zeitliche Erscheinung, nicht als absolute Einheit, sondern Einheit eines Mannigfaltigen in geschichtlicher Entwicklung. Es ist ein Irrthum, daß sich diese beiden Seiten widersprechen, vielmehr wird die genaue Verfolgung je des Einen Begriffs auf den anderen führen; aber diese Einheit zu begreifen ist Sache der Dogmatik. Der dogmatische Begriff selbst aber kann nur gewinnen dadurch, daß hier von der rein historischen Betrachtung ausgegangen wird, von der Schrift als einem Buche wie andere Bücher, dessen Inhalt auf kritisch-exegetischem Wege zu ermitteln ist. Die historische Methode darf sich aber allerdings nicht an den Begriff des faktisch Gegebenen nur halten, Geschichte ist Lebensentfaltung, in welcher sich eine Einheit in Besonderheiten auseinanderlegt und einen gewissen regelmäßigen Verlauf darstellt. So wird die neutestamentliche Theologie die Aufgabe haben, den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Lehre zu entwickeln. Ferner, insoferne alle Geschichte durch Vergleichung ihres Gegenstandes mit anderen analogen Thatfachen gewinnt, so wird sich auch unsere Wissenschaft dieses Geschäftes nicht entschlagen können und es insbesondere an der Parallele des Alten Testaments zu üben haben. Auch die Beziehung auf die Idee der Religion darf sie nicht versäumen, nur ohne sich dadurch den historischen Gesichtspunkt verrücken und ihre genetische Methode in spekulative Deduktion oder wieder in dogmatisches Verfahren verwandeln zu lassen. Ihre Systematik muß bis in die einzelnen Eintheilungen aus dem Stoffe selbst kommen, aus der Gliederung, welche demselben in seinem geschichtlichen Charakter inwohnt; aber so wenig eben um des historischen Charakters willen Alles in Eine Masse zusammengeschmolzen werden darf, so wenig kann eine bloß äußerliche Nebeneinanderstellung genügen. Eben weil der Gegenstand das Christenthum selbst ist, so kann es sich auch nicht um eine Abhandlung in historisch-äußerlichem Sinne handeln, wobei man bloß von den Personen oder von den Schriften ausginge und etwa danach eintheilte. Der Gegenstand sind nicht die Individualitäten, son-



bern das Leben in ihnen, es ist nicht die heilige Schrift, sondern die in derselben enthaltene Religion. Es wird daher die Einteilung nach Personen sich nur richten, sofern sie Gestalten dieses Lebens darstellen; sie wird wohl nach Zeitabschnitten geschehen müssen, ohne doch darum eine rein chronologische zu seyn, sondern die Abschnitte werden Entwicklungsstufen seyn müssen, und zwar solche, welche nicht von außen hereingetragen werden, durch irgend eine vorbestimmte Auffassung des Gegenstandes, sondern welche im Neuen Testament selbst liegen und sich aus ihm zweifellos nachweisen lassen. Eben als geschichtliche Erscheinung soll es behandelt und darauf angesehen werden, wie es sich selbst gibt. Apologetische, polemische und andere Tendenzen bei der Behandlung des Gegenstandes mögen ihr Recht an sich haben; gebient wird ihnen auf die rechte Weise nur werden, wenn sie das historische Verfahren selbst nicht schwächen. \*)

## 2. Das neutestamentliche Christenthum.

### §. 2.

Im Neuen Testamente stellt sich das Christenthum dar als neue Religion, welche mit den vorchristlichen Religionen, der alttestamentlichen sowohl, als der außertestamentlichen im Verhältnisse steht, und zwar in dem des Gegensatzes und der Verwandtschaft zugleich, näher, was wenigstens die außertestamentliche betrifft, vorherrschend im Verhältnisse des Gegensatzes, als die Eine vollkommene Religion, als die Wahrheit. Aber diese neue und vollkommene Religion ist zunächst nicht Lehre, sondern vor Allem Thatsache und Leben, und erst in Folge davon theils Lehre, theils Stiftung, insbesondere gestiftete Gemeinschaft. Die Thatsache ist das Leben aus Gott, die Eine vollendende und die Menschheit erlösende Offenbarung Gottes. Und

---

\*) Vgl. über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testaments in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1838. 4. Heft.

durch diese Auffassung ist auch der Entwicklungsgang der newtestamentlichen Theologie dahin gegeben, daß sie sich zunächst in ein messianisches und ein apostolisches Zeitalter gliedert, und es dann in jedem derselben theils mit dem Leben, theils mit der Lehre zu thun hat.

1. Es sind die Schriften des Neuen Testaments, welche wir als die geschichtlichen Erkenntnißquellen des Christenthums betrachten. Das Christenthum wird in unserer Disciplin als geschichtlich aufgetretene Religion betrachtet, aber nicht nach dem ganzen Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung, sondern nur wie dieselbe innerhalb der newtestamentlichen Schriften sich selbst darstellt; denn das Neue Testament gilt uns als der Complex der ältesten Denkmäler des Christenthums, in welchen dasselbe in seiner frühesten Gestalt erscheint. Was die newtestamentlichen Schriften seyen, das soll hier als Ergebniß der Einleitungswissenschaft vorausgesetzt werden. Allein bei dem Stande dieser Wissenschaft ist es fast unmöglich, Etwas als allgemein geltendes Ergebniß derselben anzusehen. Nur etwa die vier ersten paulinischen Briefe dürfen noch immer als unbestritten in ihrer Richtigkeit angenommen werden. Wir können demnach eben Nichts fordern, als die Anerkennung, daß jene Schriften die ältesten Denkmäler der christlichen Religion seyen. In jedem Falle stellen sie dieselbe in einer Kraft und Geistesfülle dar, welche die Vermuthung begünstigt, daß sie von den begabtesten unter den alten Zeugen des Christenthums herrühren. Wenn man so bereit ist, sie in das zweite Jahrhundert herabzurücken, so bleibt doch die Frage: wo sind die Männer, denen wir diesen Geist zuschreiben könnten? Sind etwa die Schriften der apostolischen Väter der Art, daß sie zu solcher Vermuthung einladen würden? Aber selbst wenn wir den Rahmen bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts für ihren Ursprung erweitern lassen, so bleiben sie doch immer die ältesten Monumente, welche auf uns gekommen sind. Und so reicht dies Wenige schon hin, daß wir auf dieser Grundlage mit Freudigkeit an die Erforschung des ältesten Christenthums gehen könnten. Freilich führt schon die Anerkennung jener vier Briefe die Einleitungswissenschaft gewiß nothwendig weiter.

2. Als neue Religion tritt das Christenthum allen früheren gegenüber schon nach dem Worte von der Fülle der Zeiten, Gal. 4, 4. Ephes. 1, 10. Nach der letzteren Stelle faßt Christus alles was zuvor in zersplitterter Mannigfaltigkeit befangen ist, zusammen. Daß das Christenthum in einem positiven Zusammenhang mit dem Alten Testamente steht, bedarf keines besonderen Beweises; es wird sich in den einzelnen Lehrbegriffen zeigen, daß und in welchem Sinne es überall als Erfüllung des Alten Testaments aufgefaßt worden ist. Dagegen scheint das Verhältniß zu der außertestamentlichen Religion zunächst nur das des Widerspruchs zu seyn. So wenn Christus, Matth. 6, 7. 8. 32., das christliche Leben und Streben dem heidnischen und zwar in Begründung auf einen ganz verschiedenen Gottesbegriff entgegensezt, oder wenn er die religiöse Gemeinschaft mit den Heiden verneint, Matth. 18, 17. 15, 24. Auch seine Ansicht über das Samaritanerthum, Joh. 4, 22., schließt ein solches Urtheil über das Heidenthum ein. Nicht minder drückt sich dieser Gegensatz in apostolischen Aussprüchen aus wie Ephes. 2, 3. Gal. 4, 8. vgl. 1 Pet. 4, 3., auch in den apostolischen Reden der Apostelgeschichte, welche von der Finsterniß (26, 18.), den Zeiten der Unwissenheit (17, 30.) oder milder den eigenen Wegen (14, 16.) des Heidenthums sprechen. Wenn aber einerseits das Christenthum sich auch überall im Gegensatze zu dem Fluche und tödtenden Buchstaben, sowie zu dem Kindheitszustande der Gesetzesreligion stellt, so ist auch andererseits nicht zu übersehen, daß die Empfänglichkeit für das Heil den Heiden so gewiß als den Juden zugetraut wird. So Matth. 28, 19. Luk. 24, 47. Col. 1, 23. Gal. 2, 7—9. Röm. 11, 13. Eph. 3, 1. Jesus erkennt dieselbe nicht nur an: Matth. 15, 28. (vgl. B. 24.) Luk. 7, 9. sondern er kündigt auch die künftige Theilnahme der Heiden als große Thatsache an, Matth. 8, 10 ff. Joh. 10, 16. Auch entwickelte sich die apostolische Ansicht frühzeitig dahin, daß die Heiden nicht erst durch das Judenthum hindurchgeführt werden müßten, Apostelg. 15, 6—11. 10, 44—48. Und bald genug erprobten sie diese Empfänglichkeit im Verlaufe der Geschichte als Thatsache. Aus diesem Verhältniß der Empfänglichkeit aber ergibt sich wenigstens als neutestamentliche Anschauung so viel, daß die religiöse Anlage unter dem Einflusse des

Heidenthums nicht absolut zerstört, daß also auch in demselben nicht absoluter Irrthum zu suchen ist. Es fragt sich nun, ob dies innerhalb des Neuen Testaments zum Bewußtseyn gekommen ist. Bei Jesus finden wir nur Berührung mit Heiden, welche Wunderhilfe von ihm erhielten. Nur wenn, Joh. 12, 20 ff., die Hellenen wirklich Heiden sind, die an dem Feste in der Art von Proselyten des Thors Theil nahmen, fand hier eine Berührung von allgemeinerem Charakter statt. Aber indem er sie auf die Zukunft verweist, so ergibt sich auch hier für sein Bewußtseyn nur, daß er sie für künftigt in den Bereich seiner Religion zog. Der Apostel Paulus aber erklärt sich näher über jenes positive Verhältniß; er findet bei den Heiden positive Anknüpfungspunkte; deswegen kann er auch in ihre Weise eingehen, 1 Cor. 9, 19—22. Er schildert die religiöse und sittliche Anlage der Heiden im Römerbrief, an diese Anlage und ihr Suchen knüpft er in Athen auf dem Areopag an, und auf dieser Anerkennung beruht die Richtung seiner apostolischen Thätigkeit. Aber bei allem dem bleibt die christliche Religion durch das ganze Neue Testament hindurch die alleinige, allein vollkommene und wahre, Joh. 8, 32. 17, 14. 17. 1 Joh. 1, 2. Gal. 3, 1. Eph. 1, 13. Col. 1, 5. 6. 2 Theß. 2, 10 ff. 1 Pet. 2, 6. Ihr gegenüber sind sonst überall bloß arme Anfangsgründe (*στοιχεῖα*), Gal. 4, 9. Col. 2, 20., und unter diesen ist auch die alttestamentliche Religion mitbegriffen.

3. Allerdings ist das Christenthum nie bloß Lehre, aber es ist doch von Anfang an Lehre. Nur in den niedrigen Formen stellt sich die Religion mehr bloß als Gefühls- und Phantasie-Ausdruck dar im Symbol und Mythos. Schon das Alte Testament hat einen viel mehr thätischen Charakter als die heidnischen Religionen, noch mehr das Christenthum. Daß aber alle spätere Auffassung, welche nur Lehre in ihm fand, einseitig ist, beweist eben die neutestamentliche Verkündigung. Das Wort ist hier durchaus Erläuterung einer Thatfache, der Thatfache, daß das Reich Gottes herbeigekommen, der Erlöser erschienen sey, daß er sein Werk vollbracht habe und sein Geist ausgegossen sey über seine Glaubigen. Nichts konnte deshalb verkehrter seyn als die rationalistische Unterscheidung der Religion Jesu und der Religionslehre von Jesus. Jesus selbst lehrt, aber seine ganze reich-

haltige Lehre ist nichts als Verkündigung seiner selbst, als des erschienenen Christus. Alles Andere darin ist nur Vorbereitung, Erläuterung, Anwendung des Einen. Daß sich im Johanneseischen Evangelium alle Lehre auf seine Person bezieht, ist offenbar; aber auch in den drei andern ist diese Person Mittelpunkt und Grundlage der ganzen neuen Religion; ihn sollen wir bekennen, Matth. 10, 32., und seinetwegen leiden, Matth. 5, 11. So ist hier das eigentlich das Christenthum Constituirende eine der Verkündigung zu Grunde liegende Thatsache, thatsächlich erschenenes Leben. Auf dieselbe Thatsache, insbesondere auf die Wendepunkte des Lebens Jesu, bezieht sich die ganze apostolische Lehre. Für sie kommt aber noch eine weitere thatsächliche Grundlage hinzu, die Mittheilung des heiligen Geistes und das darauf gegründete Leben der Gemeinde als der an Jesum glaubenden. Diese beiden Hauptthatsachen sind nunmehr Grundlage und Voraussetzung aller apostolischen Lehrentwicklung. Nehmen wir sie hinweg, so steht die neutestamentliche Lehre ohne Fundament, ohne Lebenskraft da, eine in sich selbst verweltende Pflanze. Ganz auf dasselbe Ergebniß führt uns schon die einfache Ansicht der neutestamentlichen Schriften. Sie sind theils geschichtlich, theils Lehrschriften. Die geschichtlichen Schriften sind in den Canon gekommen, weil die Christen als das Primitiv ihres Glaubens die geschichtliche Erscheinung des Messias von Nazareth, das geschichtliche Hervortreten und Sichgestalten des von ihm ausgehenden auf der Mittheilung seines Geistes beruhenden Lebens ansehen. Erst in Folge jener Thatsache nun stellt sich das Christenthum einerseits als Lehre und andererseits als gestiftete Gemeinschaft dar. Die Lehre ist wesentliches Element, denn die Thatsache muß verkündet werden. Sie ist aber nichts Anderes als die letztere, wie sie in das Bewußtseyn getreten ist. Die Lehre Jesu ist deswegen Darlegung seines Selbstbewußtseyns und ebenso die apostolische Lehre Darlegung des Bewußtseyns von dem sich stufenweise in der Gemeinschaft entwickelnden Leben.

Das thatsächliche Leben, welches das Christenthum konstituiert, erscheint im Neuen Testament als Leben aus Gott. Das Leben Jesu beruht darauf, daß er im Vater ist und der Vater in ihm, daß die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnt und von ihm ausströmt.



Das Leben der Glaubigen ist aus Gott gezeugt, beruht auf einer Geburt aus dem Geiste, der Erweckung des Menschen durch das Wort der Wahrheit. Darum hat auch das Wort, welches dieses thatsächliche Leben verkündigt, die neubelebende göttliche Kraft in sich, vgl. Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 18. Als Leben aus Gott ist es die lebendige Offenbarung Gottes, und zwar die Eine vollendende und die Menschheit erlösende Offenbarung, Joh. 6, 45—47. Matth. 11, 25—27. Und indem es sich zur Lehre und Gemeinschaft entfaltet, so ist dies die göttliche Lehre und die göttlich gestiftete Gemeinschaft, wobei doch immer eben die vorausgehende Thatsache das Primitive bleibt. So erscheint das Christenthum im Neuen Testament. Eben damit tritt es in Parallele zum Alten, in welchem auch nicht die Lehre, sondern die Thatsache das Erste ist. Es ist der alte, vorbereitende Bund zwischen Gott und dem Menschen, und zwar dem Menschen zunächst gefaßt in der Besonderheit einer Familie und nachgehends einer Nation. Daher die alttestamentliche Theologie diese Bundesoffenbarung zuerst darzustellen hat in der Patriarchenzeit, dann erst in der nationalen Entwicklung, als Mosatismus, Prophetismus und zuletzt Judaismus. Beide Testamente beruhen auf dem gemeinsamen Charakter göttlicher Offenbarung, das erste mit partikularistischen Schranken der Quantität und Qualität nach, das zweite mit dem Charakter der Universalreligion.

4. Die Grundthatsache ist das Leben aus Gott oder die Offenbarung Gottes zum Heile der Menschheit. Dieser Begriff gliedert sich von selbst; denn es muß sich zunächst von der Erscheinung dieses Lebens, dann aber unmittelbar von seiner ersten Heilsothätigung handeln; oder zuerst von der Offenbarung in Jesu Christo, dann von der ursprünglichen apostolischen Kirche. So haben wir zwei der Zeit und dem Charakter nach bestimmt unterschiedene Perioden, die messianische und die apostolische. Die erste begreift die Tage des Menschensohnes, Luk. 17, 22. Joh. 8, 56. Hebr. 5, 7. Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luk. 5, 34. Der in's Fleisch gekommene Christus, 1 Joh. 4, 2., und die Verklärung Gottes in ihm, Joh. 17, 6. Matth. 11, 27., ist Gegenstand des ersten Theils. Die apostolische Periode, die kraft des Geistes ist, Apostelg. 1, 8. Joh. 14, 26. Matth. 10, 20., führt die Darstellung der Offenbarung fort als Offenbarung und Verklärung



des Vaters und Sohnes im Geiste und durch den Geist, Ev. Joh. 15. und 16. (s. unten). Jesus sprach von der Mittheilung dieses Geistes nur verheißend, weshalb Johannes (7, 39.) commentirt, daß dieser damals noch nicht dagewesen. Vgl. Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 8. 2c. Das Neue Testament selbst unterscheidet so sichtbar zwei Perioden der neutestamentlichen Offenbarung. Zuerst ist das Leben aus Gott in Jesu zusammengeschlossen und strömt nur von ihm aus, dann erscheint es später auch in den Gläubigen als ein selbstständiges Leben. Und zwar bilden diese zwei Sphären auch wirklich zwei Stufen der Entwicklung, welche aber nur der Extension nach eine progressive ist, während die Intension sich umgekehrt verhält. Denn intensiv ist die Gottesfülle in ihm absolut; aber dieses in ihm absolute Leben mußte sich erst allmählig nach außen hin entfalten, und zwar je nach der Empfänglichkeit seiner Umgebungen, und insofern war auch die Enthüllung der Gottesfülle, die in ihm war, eine beschränktere. Daher die Verheißung, Joh. 14, 12.: daß, die an ihn glauben, noch größere Werke thun werden. Größer waren die Werke schon, was den Umfang des Reiches betrifft, welches sich dann erst über die Heiden verbreiten sollte. Also die quantitativ größte Enthüllung kann erst am Ende eintreten, und insofern ist die erste Periode die niedrigere. Aber weil es sich bloß um die völlige Enthüllung dessen handelt, was in der ersten Periode gegeben ist, so geht das Neue Testament auch immer auf dieselbe zurück, d. h. auf die Person Christi. Denn diese steht über allem Folgenden, eben weil Alles von ihr ausgeht und das Leben in ihr in centraler Energie und Kraftfülle gesetzt ist. Man hat nun wohl an der Möglichkeit verzweifelt, diese Unterscheidung durchzuführen zu können, und daher Alles als apostolische Lehre dargestellt, weil sich die Erscheinung Christi nach ihrem geschichtlichen Gehalt und seiner Lehre nicht rein absondern lasse. Allein die apostolische Kirche selbst hatte das Bewußtseyn, ein zuverlässiges Bild Jesu zu besitzen. Dieses Bild hat sie in den Evangelien dargestellt; die neutestamentliche Theologie muß es von ihr annehmen, wenn ihr auch unverwehrt bleibt, die historische Treue desselben zu untersuchen. Aber weder konnte die Zuverlässigkeit im Allgemeinen bis jetzt wirklich erschüttert werden, noch wird es möglich seyn, je eine wirklich historisch=genetische Darstellung

des ältesten Christenthums zu geben, ohne diese Unterscheidung festzuhalten.

Aus dem Charakter des Christenthums ergibt sich, daß es in jedem Zeitalter zuerst als Leben und zwar als geschichtliches Leben und dann erst als Lehre erscheinen muß. Es wird also jede Periode in einen historischen und einen didaktischen Theil zerfallen. Das Geschichtliche aber wird nicht Aufzählung aller einzelnen Thatfachen seyn; darin hätten wir nicht, was wir wollen, nämlich das neutestamentliche Christenthum als solches, das heißt den Charakter des gottmenschlichen Lebens Jesu und des geisterfüllten Lebens seiner Glaubigen. Nicht um das äußere Geschehen handelt es sich nur, sondern nur um die Betrachtung der Thatfachen, sofern sie Manifestationen dieses eigenthümlichen Lebens sind. Hiernach bestimmt sich Auswahl und Darstellungsweise des Geschichtlichen. Wir werden in der messianischen Periode keine Biographie Jesu geben, sondern in dem Mannigfaltigen seiner Geschichte die Einheit des göttlichen Lebens in ihm suchen, also zunächst nur die Thatfachen hervorheben, in welchen sich dieses offenbart, da aber, wo viele Fakta nur Eine Seite dieses göttlichen Lebens enthüllen, sie in Einer Classe zusammenfassen, also nicht von den Wundern und Lehrreden Jesu, sondern von seiner Wunderthätigkeit und Lehrthätigkeit handeln. Ebenso in der apostolischen Periode handelt es sich weniger um die Person der Apostel, als um das neue Leben in der apostolischen Kirche, also um Darstellung derjenigen Thatfachen, welche geeignet sind, das Wesen des neuen Lebens aus dem Geiste in's Licht zu stellen. Auch hier müssen wir bemüht seyn, den Geist aus der vorliegenden Geschichte auszuheben. — Es läßt sich eine Bearbeitung denken, in welcher das geschichtliche und das lehrhafte Element zur inneren Form in Eins verarbeitet wurden, allein da diese Einheit im Neuen Testament selbst nicht unmittelbar dargestellt ist, so wäre Gefahr vorhanden, mehr dogmatisch als historisch zu verfahren. Daher wird die Sonderung das richtige Verfahren seyn, wobei das geschichtliche Element, eben weil es sich dabei nur um die Charakterzüge handelt, kürzer dargestellt werden kann.

---

## Erster Theil.

### Das messianische Zeitalter.

---

#### Einleitung.

#### Die Quellen.

##### §. 3.

Die unmittelbaren Quellen für die messianische Periode des neutestamentlichen Christenthums sind die vier kanonischen Evangelien und einige wenige Stellen der übrigen Schriften des Neuen Testaments. Sie sind Berichte über Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, als des Messias oder Erlösers, welche, ohne eine vollständige Lebensgeschichte Jesu geben zu wollen, den Christen ein treues Bild seines messianischen Lebens zu überliefern beabsichtigen. Von diesen Berichten trägt zwar jeder sein eigen- thümliches Gepräge; nach ihrer Grundlage aber und nach ihrer Darstellung im Einzelnen haben die drei ersten, welche daher die synoptischen genannt werden, unter sich eine entschiedene Familienähnlichkeit, durch welche sie sich von dem vierten unterscheiden, obgleich auch zwischen diesem und den drei ersten eine charakteristische Verwandtschaft unverkennbar stattfindet. Diese Berichte sind nach den einstimmigen Zeugnissen des christlichen

Alterthums, welche zum Theil bis an das Ende des apostolischen Zeitalters hinaufreichen, von dem Apostel Matthäus, den Apostelgehilfen Marcus und Lukas und dem Apostel Johannes verfaßt.

Indem die kanonischen Evangelien sich als Erkenntnisquellen der Erscheinung Jesu darstellen, ist die Frage, ob sie wirkliche Geschichte geben, oder ob sie entweder bloß allegorische Darstellung oder geschichtartige Sagen und Erzeugnisse des unwillkürlich dichtenden Volksgeistes enthalten. Je mehr aber ihre mythische Auffassung unüberwindlichen Schwierigkeiten verfällt, durch welche sie wissenschaftlich unmöglich wird, desto mehr haben wir alle Ursache, sie als geschichtliche Urkunden des messianischen Lebens Jesu zu betrachten, ohne jedoch in Absicht auf die einzelnen Bestandtheile uns der historischen Kritik zu entziehen. Nur muß diese in der That als ächt historische Kritik geübt werden.

1. Soferne der Inhalt dieser Hauptquellen auf mehr als Eine Weise Licht erhält durch Vergleichung theils mit der apostolischen Periode des neutestamentlichen Christenthums, theils mit den ältesten nichtbiblischen Nachrichten über die messianische Periode, kommen mittelbarer Weise, nämlich als unterstützende Quellen oder Nebenquellen, noch in Betracht theils diejenigen Schriften des Neuen Testaments, welche zunächst die apostolische Periode betreffen, theils die außerbiblischen Denkmale des Zeitalters Jesu überhaupt und insbesondere die jüdische Geschichte seiner Zeit, theils endlich die traditionellen Darstellungen aus dem Leben Jesu. Von der größten Bedeutung ist hierunter, was uns von Quellen für die allgemeine Geschichte des Zeitalters sowie die jüdische Geschichte der Zeit zu Gebote steht, theils bei den Klassikern, theils bei den bekannten jüdischen Schriftstellern der Zeit, während andere Schriften von dunklerem jüdischem oder jüdisch-christlichem Ursprunge, so die Pseudepigraphen des Alten Testaments weniger Zuverlässigkeit darbieten. Was zu den speziellen Quellen für das Leben Jesu außerhalb der Bibel gehört, ist von geringerer Bedeutung,

theils wegen des beschränkten Umfanges, was nicht nur von den wenigen bei Klassikern sich findenden Spuren einer Kenntniß von der Person Jesu, sondern auch selbst von den traditionellen Ueberresten, die sich unter den Christen erhalten haben, gilt, theils wegen der darin sichtbar hervortretenden Entstellung der geschichtlichen Wahrheit, wie in den apokryphischen Evangelien und den an sie sich anlehnenenden Sagen, am meisten freilich in einigen Produkten leidenschaftlicher Feinde des Christenthums.

Der Kanon enthält vier Evangelien, gemäß seinem Charakter überall eine Mehrheit von Schriften zu geben, welche den ursprünglichen Christlichen Geist zuverlässig offenbaren und sich gegenseitig beleuchten und ergänzen. Sie sind nicht Biographien, sondern sie stellen das Leben nur als Bewährung des messianischen Charakters Jesu dar, und gehen daher auf eine geordnete Zusammenstellung charakteristischer Züge zu einem treuen Bilde, nicht auf Vollständigkeit aus. So haben sie neben dem geschichtlichen auch einen dogmatischen Charakter. Dies zeigt sich am meisten bei Johannes und bei Matthäus, vergl. aber auch den Anfang des Lukas mit dem Schluß des Johannes. Allen gemeinsam aber ist deswegen, daß sie eben das öffentliche Leben Jesu von seiner Taufe an darstellen und zwar objektiv ohne Reflexionen, nur in einer solchen Zusammenstellung, daß sich das messianische Leben darin von selbst charakterisirt. Zugleich kommen sie in der hellenistischen Sprache überein. Die Synoptiker aber unterscheiden sich von Johannes dadurch, daß jene die Wirksamkeit Jesu nur in Galiläa und zuletzt in Peräa sammt der Katastrophe in Jerusalem schildern, Johannes aber abwechselnd das Auftreten in Judäa und Galiläa. Die Reden bei Johannes sind mehr central, die synoptischen mehr peripherisch. Johannes gibt von Kap. 6 an bald fast nur direkte Selbstzeugnisse Jesu über seine Person und sein Werk, jene mehr solche Reden, welche hiezu in vorbereitender Beziehung stehen. Ein Beispiel ist die sogen. Bergrede, sie führt in den sittlichen Geist des Gottesreiches ein; insofern kann man nicht sagen, daß sie rein peripherisch sey, aber diese Reden gehen eben nicht darauf aus, dieses geistliche Gottesreich, dessen Gerechtigkeit dargestellt wird, als das von ihm, von Jesu Christo zu stiftende, regierende und vollendende Reich unmittelbar darzustellen; es



fehlt nicht an Andeutungen, aber sie treten mehr zurück. Von Reden solcher Art enthalten die synoptischen Evangelien noch z. B. die Gleichnissreden, welche sie zusammenstellen Matth. 13. Luk. 8. 14 ff. Aber indem auch in den synoptischen Evangelien es nicht an Lehrelementen fehlt, welche ganz in das Centrum gehören, indem sie geradezu von der messianischen Person handeln oder von dem Verhältnisse Jesu von Nazareth zu jenem Werke, so geben uns diese synoptischen Schriften die Ueberzeugung, daß der Herr je nach Zeit und Umständen beiderlei Lehrelemente in seinen Vortrag aufgenommen habe, und wenn bei Johannes die von ihm aufgenommenen Reden mehr die unmittelbare Beziehung auf Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, den *σωτηρ του κοσμου* zeigen, so hängt dies zusammen mit der ganzen Oekonomie dieses Evangeliums, welches von Anfang bis zu Ende es darauf angesehen hat, die göttliche Erscheinung des Fleischgewordenen Logos in Jesu von Nazareth darzustellen, wobei es nicht an Stoff gebricht, welcher, obwohl für Johannes ganz charakteristisch, doch die entschiedensten Berührungspunkte zeigt mit Lehrelementen, wie sie bei den Synoptikern sich finden. Das wird sich uns in unserer ganzen Darstellung bewähren. Ferner tritt bei Johannes der geschichtliche Pragmatismus mehr hervor. Nicht nur gibt er einen genau zu verfolgenden chronologischen Fortschritt, sondern er zeigt auch Schritt für Schritt und von Anfang an die Entwicklung der Dinge zur Katastrophe hin in allmältiger Steigerung des Antagonismus und klarem Bewußtseyn Jesu über denselben und das Ende, welches daraus folgen wird. Endlich ist der Standpunkt des Johannes mehr universalistisch, der synoptische mehr national. Nur ist dieser Gegensatz kein absoluter — auch der Verfasser des vierten Evangeliums zeigt sich deutlich genug als der jüdischen Nationalität angehörig. Unter den Synoptikern hat Matthäus den hervortretendsten Pragmatismus und eine oft mehr sachliche als chronologische Anordnung. Bei Lukas zeigt sich, daß er von außen gegebene Fragmente zusammengearbeitet hat. Nur die Jugendgeschichte ist bei ihm in planvoller schöner Einheit abgehandelt. Schreibt Matthäus für Judenchristen, so schreibt dagegen Lukas von paulinischem Standpunkte aus für Heidenchristen. Markus zeichnet sich fast nur durch seine Kürze aus.

2. Von dem Evangelium Matthäi besitzen wir zwar nicht mehr



die Urschrift, welche nach der einstimmigen Ueberlieferung des christlichen Alterthums in aramäischer Sprache abgefaßt war; aber der griechische Text ist von dem letzteren stets unbedenklich als Eins mit dem von Matthäus herrührenden Evangelium anerkannt worden, und es liegt kein genügender Grund vor, denselben nicht als eine treue Uebersetzung jener aramäischen Urschrift zu betrachten. Man darf wohl annehmen, daß diese von den judenchristlichen Sekten frühzeitig alterirt worden und in ihrer Reinheit verschwunden ist, wesswegen die Uebersetzung, in welcher diese nunmehr allein zugänglich war, um so mehr Geltung bekam. Die Citate des Alten Testaments berücksichtigen oft weder die LXX noch den hebräischen Text des Alten Testaments genau, sie haben sich darin wohl an den aramäischen Matthäus angeschlossen, welcher ohne Zweifel die in den gangbaren Paraphrasen herrschenden Auffassungen der Stelle schon im Cithren berücksichtigte. Daß von Matthäus selbst nur eine Spruchsammlung vorhanden gewesen sey, läßt sich aus den hiefür angeführten Zeugnissen nicht wahrscheinlich machen. Die Anstöße aber, welche man am geschichtlichen Theile des Evangeliums genommen hat, lösen sich wohl anders. Das Element der Lehre wiegt allerdings vor, und dem entspricht die Vorliebe für Zusammenstellung von mehreren oder größeren Reden. Aber wenn er nun deswegen manchmal Geschichtliches in wenige allgemeine Züge zusammendrängt, so erklärt sich dies doch wohl genügend aus der vorherrschenden Richtung seines Geistes und der dahin gerichteten Absicht, den Eindruck von der Messianität Jesu hervorzubringen, welche das Princip seiner Auswahl war. Ueber die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schweigen die anderen Synoptiker mit ihm, wenn gleich er (23, 37.) und Lukas (13, 34.) Spuren davon haben (vgl. Luk. 10, 38 ff.). Es erklärt sich dies im Allgemeinen schon aus dem gemeinsamen Pragmatismus, der von der Vorbereitung und Weihe durch die charakteristische öffentliche Thätigkeit zur Katastrophe fortleitet. Wenn aber ohne Zweifel Matthäus den Typus gab für die anderen, so liegt ein Moment zur Erklärung in seiner späten Berufung (Matth. 9, 9.) und ferner in dem Umstande, daß ohne Zweifel die Jünger Jesum nicht auf allen seinen Gängen, und zwar eben nach Jerusalem, wenigstens nicht alle, begleitet haben, vgl. Joh. 7. und die Aussendung der

Jünger Matth. 10. auch Luk. 10. War nun Matthäus bei den Festbesuchen nur zum Theil oder gar nicht gegenwärtig, so begreift sich leicht seine Beschränkung auf die Vorkommnisse in Galiläa und Peräa. Er hatte ohne Zweifel als Apostel den Inhalt seines Evangeliums ehe er schrieb tausendmal mündlich vorgetragen. So bildete sich ihm selbst denn in der Erzählung seiner eigenen Erlebnisse dieser Typus, der dann von ihm aus auf die Andern überging.

Das Marcus-Evangelium hat die geringste Eigenthümlichkeit, aber doch noch eben so viel theils an besonderen Erzählungen, theils an selbstständiger Behandlung und Angabe individueller Umstände, daß es keinenfalls bloß aus Lukas und Matthäus entstanden seyn kann, wenn gleich es aus diesen geschöpft haben mag. Aber es müssen ihm noch andere Quellen zu Gebote gestanden seyn. Und einzelne Züge, wie die Darstellung der Begebenheiten in Gethsemane, wo er allein die Anrede an Simon hat, erklären sich am besten durch die Festhaltung der Tradition über sein Verhältniß zu Petrus. Besonders aber gehört hieher das Fehlen der Vorgeschichte bei ihm. Dies ist seltsam, wenn er ursprünglich wäre, unbegreiflich aber, wenn ihm die andern vorlagen, ohne die Voraussetzung, daß er eben von der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen und deren Ausgangsweise geleitet war.

Lukas hat viel ihm eigenes Parabolisches, hat weiter viele Erzählungen, in welchen das Didaktische und Historische gemischt sind; er hat eine besonders reichhaltige Auferstehungsgeschichte und jenen eigenthümlichen Bericht Kap. 9 über eine durch Umwege gehende Reise nach Jerusalem, welchen er ohne Zweifel schon so vorgefunden hat. Sein Evangelium hat ein großes geschichtliches Zeugniß an dem frühen Mißbrauche des Marcion, eben so an dem Zusammenhang mit der Apostelgeschichte, welche zum Theil ja ganz ausdrücklich von einem Augenzeugen herrührt. War so Lukas wirklich längere Zeit der Begleiter des Apostels Paulus, so ist auch erklärt, wie er sich in Palästina selbst die Begebenheiten des Evangeliums erkunden konnte.

Unser viertes Evangelium ist durch die Zeugnisse des christlichen Alterthums, die es theils selbst unmittelbar, theils den ersten Brief angehen, mit welchem es steht, und durch seine innere Eigenthümlichkeit als ächte

Schrift des Apostels Johannes hinreichend beglaubigt um die Zweifel auch der neueren Kritik zu überwinden. Als innere Gründe sprechen für das Evangelium nicht nur einzelne anschauliche, einen Augenzeugen und genaue Sachkenntniß verrathende Züge, sondern besonders auch die historische Einheit des Ganzen, in welchem sich eine so sachgemäße Entwicklung offenbart. Man hat an ihm vornämlich seinen nicht national beschränkten sondern universalen Charakter verdächtig gefunden, aber nur dadurch, daß man denselben einseitig und übertrieben darstellt hat. Der Evangelist selbst geht vor Allem überall wie schon im Prologe und am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Kap. 12 von dem alten Boden der früheren Offenbarung aus. Die von ihm ausgewählten Reden Jesu stützen sich ebenfalls auf diesen Boden und gehen in alle Beziehungen zu demselben ein (Kap. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 10.). Die Satanalogie tritt gar nicht zurück; es ist also kein hellenisches, sondern ein nationaljüdisches Bild vom Erlöser, was das Evangelium giebt, so sehr es sich der unendlichen Erhabenheit desselben über das Alte Testament bewußt ist. Ueberdies schildert es die jüdische Umgebung Jesu im Ganzen und Einzelnen, aber sehr scharf und charakteristisch jüdisch. Daß das Bild von Jesu selbst kein wesentlich anderes ist bei den Synoptikern und bei Johannes, hat die Darstellung insbesondere der Lehre durch Herstellung eines einigten Bildes aus beiden Quellen zu erweisen. Ebenso ist der Lebensgang kein anderer hier als dort; es gehört wenigstens sehr große Befangenheit dazu, zu behaupten, daß nach den Synoptikern bis zur letzten Katastrophe selbst der Erfolg der Wirksamkeit Jesu ein ganz ungetrübter gewesen sey. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Evangelist die Reden und Lehre Jesu von seinem Eigenen wohl zu unterscheiden weiß, und wir dieses nachzuweisen im Stande sind, so daß der Lehrbegriff des Apostels Johannes sich im Unterschied von der aus dem Evangelium gewonnenen Lehre Jesu aufstellen läßt, wenn auch ein gewisses Colorit im Wiedergeben der Reden dem Berichterstatter angehören mag (s. den johanneischen Lehrbegriff in der apostolischen Periode).

3. Was nun die verschiedenen Auffassungen dieser Schriften betrifft, so hat sich die allegorische Auslegung, auf einem dem Christenthum fremdartigen Boden erwachsen, bald in der Kirche nur in der

Gestalt erbaulicher Anwendung forterhalten, und besteht so neben der geschichtlichen Auffassung und auf Grund derselben lange fort. Die empörende Annahme einer betrügerischen Absicht, welche in den ersten Zeiten von erbitterten und verzweifelten Gegnern des Christenthums aufgestellt wurde, zu erneuern, blieb dem vorigen Jahrhunderte überlassen, aber das Gericht des öffentlichen Urtheils überwand sie bald. Auf der andern Seite verwickelte sich die sogenannte natürliche Auslegung in Schwierigkeiten, welche sie bald unmöglich machten. So blieb für die, welche die geschichtliche Wahrheit der Evangelien nicht anerkennen wollten nichts übrig als die Annahme von Sagen und Bildungen des dichtenden Volksgeistes. Um so lebhafter wandte man sich dieser Auffassung zu, je mehr eben die Thätigkeit und das Interesse mit den Sagen des Alterthums überhaupt beschäftigt war. Die Entwicklung der Sache nahm nun den Gang immer mehr die mythische Auffassung zuerst von der natürlichen Erklärung abzulösen, dann die umbildende Sage und die rein dichtende Bildung zu unterscheiden und endlich für diese Bildung selbst die geschichtliche Möglichkeit und Anknüpfung nachzuweisen. Aber eben dieser letztere Versuch, so nothwendig er ist, führt unausbleiblich über den mythischen Standpunkt hinaus, weil sich daran überall zeigt, daß die Idee, aus welcher die Geschichte als Dichtung hervorgegangen seyn soll, vielmehr der letzteren zur Erklärung ihres eigenen Ursprunges immer schon als Voraussetzung bedarf. Allein auch schon die äußere Möglichkeit dieser Geschichtsbildung in der Kirche durch eine massenhafte, die wirkliche Erinnerung überwältigende Tradition fehlt. Denn wie die unverdächtigsten apostolischen Zeugnisse in der brieflichen Literatur des Alten Testaments zeigen, so war das Zeugniß von dem Leben Jesu nie einer solchen Tradition überlassen, sondern es war zuerst in Händen der Apostel und setzte sich in einem geordneten kirchlichen Lehramte fort. Je weniger es geschichtlich möglich ist, die ganze Existenz und das ganze Leben Jesu als Mythos anzusehen, um so mehr Veranlassung war vorhanden, Kennzeichen der mythischen Bestandtheile der Erzählungen aufzustellen. Allein diese Kennzeichen beschränken sich nicht auf die allgemeinen Unterscheidungsmerkmale geschichtlicher Wahrheit, sondern die zwingendsten und weitreichendsten von ihnen sind immer von einer das Wunder aus-

schließenden Natur- und Geschichtsansicht, oder von einer geringeren Ansicht über die Person Jesu, welche wider alles dieselbe Verherrlichende streitet, hergenommen und geben somit nichts als dogmatische Voraussetzungen für die Geschichte. Das Entscheidende aber gegen die mythische Ansicht ist und bleibt, daß der Ursprung dieser Mythen weder rückwärts noch vorwärts in der Geschichte genügende Erklärung zuläßt. Rückwärts nicht, denn der christliche Messias war bei allem Wurzeln in dem Boden des Alten Testaments doch ein ganz anderer als die Juden ihn erwartet hatten. Vorwärts nicht; denn die urchristliche Idee, welche ihn erzeugt haben soll, ist eben eine schlechtthin auf Geschichte begründete. Gerade das ist das Eigenthümliche dieser Idee, daß sie von einem erlösenden Leben ausgeht. Und das Erlöstseyn der Menschheit, welches von Anfang an im christlichen Bewußtseyn lag, liegt nicht darin, daß man die Idee hat, sondern daß das gesuchte Leben wirklich ist. Ohne das sänke das Christenthum auf die Stufe vorchristlicher Religionen herab, es wäre ein Suchen, während sein Charakter darin steht, daß es in Christo gefunden hat. Es müßte also immer vom Leben Jesu so viel Geschichtliches übrig bleiben, daß es hiesfür die geschichtliche Grundlage böte. So viel hat aber die mythische Ansicht nicht übrig gelassen. Und sie kann es nicht, denn es ist ihr Interesse eben diesen göttlichen Kern des Lebens Jesu zu beseitigen. Damit greift sie aber dessen Substanz und die Substanz der Idee in der Gemeinde selbst an. Sie kann in der Wissenschaft daher blos die Bedeutung eines Fermentes haben, als welches sie die Theologie zur gesteigerten Entwicklung führen soll.

4. Abgesehen von den äußeren Gründen, welche in der Abfassung und Anerkennung der Evangelienchriften selbst liegen, und welche die biblische Einleitung nachweist, liegt der entscheidende Grund für ihre geschichtliche Auffassung in dem Daseyn der apostolischen Kirche und dem inneren Verwachsenseyn derselben mit dem Leben Jesu. Diese apostolische Kirche bietet uns aber nicht blos mittelbare, sondern selbst unmittelbare Beweise. Man kann in den apostolischen Briefen als didaktisch-paränetischen Zuschriften an bereits bestehende Gemeinden keine Darstellungen des Lebens Jesu erwarten, aber sie weisen überall auf die Hauptthatfachen dieses Lebens als geschichtlich bekannt und gewiß



zurück. Vgl. bei Paulus über sein Leben und Ursprung 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7. Röm. 1, 3 (vgl. 9, 5.). 2 Tim. 2, 8. Gal. 4, 4. sein Leiden, Sterben und Auferstehen 1 Cor. 2, 8. 1 Cor. 15, 3, 4. Röm. 6, 9. 10. seine Würde, Sündlosigkeit, sein Werk Röm. 8, 3. 4. 2 Cor. 13, 4. Röm. 8, 17. 34. 14, 9. 10 (vgl. 2, 6. 16.). 2 Cor. 5, 21. Röm. 4, 25. Röm. 5, 11 ff. 1 Cor. 15, 45. 1 Cor. 8, 6. 2 Cor. 4, 4. Röm. 8, 9 ff. und darauf stützt sich die ganze paulinische Christologie. Nun war Paulus allerdings nicht Augenzeuge gewesen, und seine evangelische Verkündigung war eine ganz originale (Gal. 1.), aber er verkehrte doch darüber mit den Augenzeugen (Gal. 2.), er mußte sich Kenntnisse über das Geschehene von ihnen sammeln, wir sehen, wie er sich in Betreff des Abendmahls auf eine ganz bestimmte Kenntniß (1 Cor. 11.) und in Betreff der Auferstehung auf ganz ausführlich gesammelte äußere Zeugnisse (1 Cor. 15.) beruft, ebenso wie er, wo es sich um Lebensvorschriften handelt (1 Cor 7.), wirkliche authentische Bestimmungen Jesu von eigener Meinung und jeder Zuthat genau unterscheidet. Also beides Erforderliche finden wir: daß er sich auf die Geschichte stützt, und daß er auf das Gewissenhafteste mit ihr umgeht. Dazu kommen noch seine unzweifelhaften Zeugnisse über den Bestand der ältesten apostolischen Kirche, welche auf dieses Wirken Jesu gegründet war und diese Predigt von ihm festhielt Gal. 2., 2 Cor. 5. u. A. Aber nicht minder haben wir an dem Apostel Johannes in seinem ersten Brief einen Zeugen jener Hauptthatfachen und ihrer Wirkung, der sich in den mächtigsten Worten als Augenzeuge bekennt. Auch Petrus (1 B. Pet.) und Jakobus stehen in der Reihe. Ebenso spricht die konstante außerbiblische Tradition der ältesten Kirche von einer lebendig fortgepflanzten Ueberzeugung darüber. Selbst das Stillschweigen des Josephus ist mehr ein Zeugniß für das Leben Jesu als umgekehrt; konnte er die Nichtigkeit der christlichen Darstellung beweisen, so that er es gewiß. Immer aber bleibt es dabei, daß das Daseyn der christlichen Kirche mit ihrer Idee ein unerklärliches Factum ist ohne eine solche außerordentliche Persönlichkeit und Geschichte, es ist gegen alle geschichtliche Analogie, daß eine Masse unbedeutender Menschen, ohne einen wahrhaft hervorragenden Geist diese weltumfassenden Ideen erzeugt hätten. Und es geht ohne Zweifel weit über die Fähig-



keit solcher Berichterstatter oder der Jünger überhaupt hinaus, das Bild einer solchen Persönlichkeit frei dichtend hervorzubringen, und eben darin liegt dessen geschichtliche Wahrscheinlichkeit, ja Wahrheit.

Der Anstoß an dem Wunderbaren in der Erscheinung Jesu hebt sich doch leicht, wenn wir auf die großartige innere Harmonie des Bildes, welches wir von seinem Leben haben, sehen. Es ist eine vollendete menschliche Persönlichkeit, welche uns darin entgegentritt. Wo sie über das menschliche Maß hinausgeht, erscheint sie doch bei aller persönlichen Kräftigkeit so demuthsvoll-besonnen, daß nur die Wahl bleibt, wir haben einen Schwärmer oder Betrüger vor uns, oder je weniger Beides mit seinem menschlichen Charakter vereinbar ist, keines von Beiden, d. h. jener Anspruch sey in der tiefsten Tiefe seines Bewußtseyns gelegen und sey deswegen ein wahrer. Und eben so aufgesaßt stimmt diese schlechthin einzige Persönlichkeit mit dem weltgeschichtlich einzigen Charakter des Christenthums. Aber sie ist auch eingefügt, trotz ihres wunderbaren Wesens, in einen Organismus, der seine Wurzeln hat in der ganzen dem Auftreten Jesu vorangegangenen Zeit der Offenbarung und vorwärts seine Zweige, Blüten und Früchte treibt in seinen Wirkungen. Freilich hat man auch das eben zum Kennzeichen des Mythos gemacht, daß die Thatsache sich wie die höchste Blüthe der Entwicklung geschichtlich vorangegangener Ideen zeige. Aber warum soll Gott nicht erfüllen, was er so angelegt und vorbereitet hat? Die Wirkungen aber sind dem wunderbaren Anfang ganz homogen, so wie seine Außenseite nur die adäquate Hülle dieser in ihrer Art einzigen Persönlichkeit ist. Je sicherer nun das überwältigende Hauptfactum feststeht, desto mehr darf man beanspruchen, daß eine unbefangene Geschichtsforschung denn auch wirklich nur frage: was ist geschehen? und dann erst: wie ist es zu erklären? nicht aber Kennzeichen alles Geschehens voraussetze, welche eben dem Charakter dieses Geschehens zuwiderlaufen und es von vorneherein unmöglich machen, weil eine gewisse philosophische Ansicht alles Wunder für unmöglich ansieht. Die Wunderflucht solcher Weltanschauung darf sich nicht selbst zum Geseze der Geschichtsforschung machen. Die wirklich geschichtliche Kritik wird an der weltgeschichtlichen Thatsache und deren nothwendiger Voraussetzung festhalten, und dann zunächst die vorliegenden Be-

richte nach ihrer innern Uebereinstimmung prüfen. Diese Berichte zeigen eine gewisse Verschiedenheit. Alles dies findet bei den größten profangeschichtlichen Thatfachen und Geschichten statt, ohne daß deswegen Jemand die Sache selbst läugnete oder zu läugnen nöthig hätte. Viele Schwierigkeiten dieser verschiedenen Darstellung fallen von selbst, sobald man nur nicht mit bösem Willen an die Beurtheilung geht. Sofern die Darstellungen zum Theil einen ganz eigenthümlichen Charakter tragen, so erklärt sich dies aus dem Reichthum der Formen und Weisen, in welchen sich diese Persönlichkeit des Herrn bei ihrer Größe bewegte. Andererseits sehen wir an dem oben angeführten Beispiel des Apostels Paulus 1 Cor. 7. wie gewissenhaft in der apostolischen Zeit die authentischen Reden Jesu ausgesondert und überliefert wurden; damit stimmt die sorgfältige Ueberlieferung der Reden bei Matthäus überein, und selbst bei Johannes läßt sich nachweisen, wie er die Reden Jesu und den Lehrtypus derselben wohl von seinem Eigenen unterscheidet. Die Subjektivität der Darstellung trägt dem geschichtlichen Charakter derselben nichts ab. Sie beweist mittelbar selbst nur für die mächtige Wirkung. Ist aber eine und dieselbe Thatfache verschieden berichtet, so können es verschiedene Fakta oder aber Eines und Dasselbe in mehr oder minder genauem Berichte seyn; hier hat die Kritik zu entscheiden, aber aus historischen Gründen, nicht aus philosophischen. Solche unsichere Bestandtheile anzuerkennen kann uns kein Begriff der Theopneustie hindern. Die biblische Theologie hat rein historisch zu verfahren; also nur die Art, wie die Schrift sich selbst darstellt, kann hier in Betracht kommen. Und hier muß es im Allgemeinen als möglich gedacht werden, daß auch ein bestimmter Begriff der Theopneustie sich mit der Annahme einzelner nicht durchaus zuverlässiger Elemente vertrage, wofern nur die Ueberlieferung dessen, was das Wesen des Christenthums betrifft, keiner Verdächtigung unterliegt.

---

## Erste Abtheilung.

# Das Leben Jesu.

### Aufgabe.

#### §. 4.

Die Darstellung der persönlichen Erscheinung Jesu Christi umfaßt das ganze messianische Leben, jedoch nur nach seinen wesentlichen Thatfachen, und unterscheidet sich daher von denjenigen Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche nicht der Theologie des Neuen Testaments angehören, sondern für sich ein Ganzes bilden; sie befaßt in sich: 1) die Vorgeschichte; 2) die Vorbereitung und den Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit; 3) den Verlauf des öffentlichen Lebens; 4) das Ende des Lebens.

Das Christenthum ist in der messianischen Periode wesentlich in der Person Jesu von Nazareth zusammengeschlossen, und an dieser ist zu unterscheiden die geschichtliche Erscheinung und der didaktische Ausdruck des messianischen Bewußtseyns in der Lehre Jesu. Aber eben weil es sich hier nur darum handelt, das Christenthum nach seiner wesentlichen Beschaffenheit in dieser Periode darzustellen, so umfaßt die Darstellung wohl das ganze Leben Jesu, aber nicht nach seinen Einzelheiten, und unterscheidet sich hiedurch bestimmt von der eigentlichen Biographie Jesu, wie diese seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts eine reichhaltige Literatur hat. Vielmehr gehören hieher nur die wesentlichen Thatfachen, und diese sind einerseits die Wendepunkte, wie die Geburt nach zwei, und der Tod, Auferstehung und Verklärung nach allen vier Evangelien. Anderentheils besteht das wesentlich That-

sächliche in einer Zusammenfassung von geschichtlichen Einzelheiten, sofern sie das Wesen der messianischen Person nach einer Seite hin darlegen. So haben wir z. B. nicht die einzelnen Wundergeschichten darzustellen, wohl aber die Wunderthätigkeit Jesu überhaupt und das Charakteristische an ihr, als eine wesentliche Seite seiner geschichtlichen Erscheinung.

Auch die Vorgeschichte gehört in den gegenwärtigen Plan, soferne es sich eben um die Darstellung nach den Evangelien handelt, und diese nöthigen in jedem Falle die Frage zu untersuchen, in welchem Sinne auch die Geburt und Jugend Jesu wesentliche Theile seiner persönlichen Erscheinung sehen.

## I. Die Vorgeschichte Jesu.

### 1. Die Vorgeschichte im Allgemeinen.

#### §. 5.

Was die Geschichte Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten betrifft, so haben Matthäus und Lukas darüber einige Nachrichten aufbehalten, deren Verhältniß zu dem apostolischen Berufe zwar ein anderes ist als das der evangelischen Berichte über das öffentliche Leben Jesu, welche wir aber gleichwohl als unverwerfliche Andeutungen aus der Vorgeschichte Jesu zu betrachten haben, namentlich über seine Geburt, das erste Bekanntwerden derselben und was damit zusammenhing, sowie über den Schauplatz seiner Jugend überhaupt und einen denkwürdigen Vorfall derselben insbesondere.

1. Zur evangelischen Verkündigung der Apostel und ihrer Gehilfen stehen diese Nachrichten in einem andern Verhältnisse als die über das öffentliche Leben Jesu. Denn nur die letzteren konnten zunächst Inhalt der bekehrenden Predigt seyn. Das öffentliche Leben war es, was

Glauben begründen konnte. Alles Andere konnte nur den schon begründeten bestärken, und vor den Ungläubigen galt es, das selbst mit Erlebte zu bezeugen. Daher beginnen Marcus und Johannes mit dem öffentlichen Leben, und auch in der Apostelgeschichte ist als Ausgangspunkt des apostolischen Zeugnisses die johanneische Taufe festgehalten Act. 1, 21. 22. 10, 36—41. (37. 39) 4, 20., daher auch das Epiphaniensfest geschichtlich vor dem Christfeste. Allein eben weil nun der Glaubende ein anderes Interesse hat, als der Nichtglaubende, so ist es ihm dann Bedürfnis, das Leben Jesu auch rückwärts zu verfolgen, und dieß Bedürfnis sollte in den für die Kirche geschriebenen Evangelien befriedigt werden. Hatten doch insbesondere die jüden-christlichen Kreise das lebhafteste Interesse für die davidische Abstammung Jesu, wie es Matthäus befriedigt; die anderen Erzählungen aber hängen theils damit zusammen, theils dienen sie eben so sehr die Herrlichkeit Jesu als des erwarteten Messias herauszustellen. Das allgemein christliche Interesse dafür aber muß bei dem Manne, an den Lukas schreibt, vorausgesetzt werden, Lukas selbst hat den weiten Plan und die umfassende Absicht des wirklichen Geschichtschreibers, er geht auf das ganze Gebiet des Erreichbaren aus. Wenn dieß nun allerdings möglicherweise durch Dichtung geschehen konnte, sey es absichtliche und bewußte Poesie oder absichtslose Mythenbildung, so kann es doch auch geschehen durch geschichtliche Nachforschung und glaubhafte Ueberlieferung, welche der Apostelkreis haben konnte, der die Mutter des Herrn in der Mitte der Glaubigen gegenwärtig hatte Act. 1, 14. vgl. Joh. 19, 26. 27. Man kann dagegen nicht einwenden, daß ja die Familie Jesu gar nicht an ihn geglaubt Joh. 7. Marc. 3. An der bedenklichen Aeußerung (Marc. 3, 21) hat Maria selbst keinen Theil. Das aber liegt ganz in der Natur der Sache, daß sie die früheren Ereignisse mehr im sinnigen Herzen bewegte, als zur Unzeit auch ihren nächsten Angehörigen bekannt machte. An den Brüdern hat sich allerdings das Wort vom Propheten im Vaterland im engsten Verstande erfüllt. Jedoch nach der Auferstehung glaubten auch sie. Diesen ganzen Weg aber als zum Voraus weniger wahrscheinlich darzustellen, ist eine unberechtigte Einseitigkeit. Vielmehr lag für die älteste Gemeinde eben dazu eine große Aufforderung vor.

2. Sollen aber nun die hieher gehörigen Nachrichten unverwerflich

sehn, so müssen wir vor Allem die betreffenden Kapitel der Evangelisten Matthäus und Lukas als ächt betrachten dürfen. a. Die Aechtheit der beiden ersten Kapitel des Matthäus ist seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts vielfach angegriffen und vertheidigt worden. Die äußeren Gründe gegen die Aechtheit aus der Beschaffenheit der Handschriften sind durchaus unstichhaltig. Der Gebrauch bei den Vätern führt bis auf Justin zurück, der im Gespräche mit Tryphon die alttestamentlichen Stellen wie Matthäus in diesen Capiteln citirt, und ihn selbst offenbar frei gebraucht. Celsus bekämpfte nach Origenes diese Nachrichten. Als ursprüngliche Bestandtheile des matthäischen Evangeliums beweisen sie sich nicht nur durch die Sprache, welche auf Rechnung des griechischen Uebersetzers kommen könnte, sondern auch durch die ganze Manier der Darstellung. Die Ebioniten hatten sie aus dogmatischen Gründen nicht, ebenso die Gnostiker. Denn diese Gründe mußten sie nicht bloß der Geburtsgeschichte abgeneigt machen, sondern auch der Genealogie, welche in B. 16. auf Maria hinweist, und der Erzählung von den Magiern, denn nach den Ebioniten, für welche Christus erst mit seiner Taufe der Messias wurde, konnte sein Stern damals noch nicht erscheinen. Dagegen ist es durchaus unwahrscheinlich, daß die Kapitel aus dogmatischem Interesse der Nazaräer hervorgegangen; vielmehr läßt ihr Glaube an die übernatürliche Erzeugung auf einen geschichtlichen Grund schließen. b. Gegen die Aechtheit der beiden ersten Kapitel des Lucas kann nur Marcion angeführt werden, aber seine Kritik beweist gar Nichts. Aus der hebraisirenden Darstellung in derselben folgt nur, daß Lukas eine ältere Quelle vorfand, welche er eben als unverwerflich angesehen haben muß.

3. So bleibt denn nur die Beanstandung der Berichte selbst durch innere Kritik übrig, und zwar zunächst aus formellen Gründen, nämlich vorzüglich aus dem Verhältnisse beider Berichte zu einander, und dem Widerstreite oder doch der Unvereinbarkeit derselben. Beide Berichte tragen unleugbar einen fragmentarischen Charakter. Gemeinsam ist ihnen nur der übrigens verschieden geführte Nachweis davidischer Abstammung, die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung und von der Geburt zu Bethlehem. Matthäus aber erzählt von dem Standpunkte des Joseph aus, Lukas von dem der Maria. Sie sind dabei



völlig selbstständig gegen einander. Den messianischen Charakter Jesu will Matthäus aus der ersten Jugendgeschichte desselben darthun durch die Geschichte von den Magiern und von seiner darauffolgenden Rettung aus Lebensgefahr, so gut wie durch die Genealogie und den Erweis der übernatürlichen Geburt. Daran hat er dann genug. Seinen Zweck deutet er dabei durch die Zurückbeziehung auf die messianischen Weissagungen selbst an. Im Wesentlichen denselben Zweck hat Lukas, indem er das Verhältniß Jesu zu Johannes dem Täufer bis in seine ersten Anfänge zurückverfolgt, und einige Scenen aus der Kindheit, welche sich dem Herzen der Mutter tief eingeprägt hatten, anfügt. Eben der fragmentarische Charakter einer solchen Jugendgeschichte bringt es mit sich, daß eine Darstellung von der anderen abweicht, ja dieselbe auszuschließen scheinen kann. Aber es ist dieß nur scheinbar. Es hat keine Schwierigkeit sich zu denken, daß die Darstellung im Tempel vor der Ankunft der Magier erfolgte. Luk. 2, 39 ist eben nur die Uebersetzungsformel zu dem weitem in Nazareth spielenden Stoffe seiner Erzählung. (An sich schon hätte die unmittelbare Rückkehr von der Darstellung nach Nazareth mittelst der mehrtägigen Reise nicht viel Wahrscheinliches.) Keinenfalls darf man deswegen die Darstellung nach der ägyptischen Flucht setzen. Wenige erfuhren wohl davon, und nach der letztern handelt es sich ja auch nur darum, daß Herodes davon nichts erfahren, was dort gewiß nicht der Fall war. Aus dem fragmentarischen Charakter also erklärt sich, daß nach Lukas die Rückkehr nach Nazareth auf die Darstellung zu folgen scheint, während sie doch nach Matthäus erst von Aegypten aus stattgefunden hat, nicht weniger der Schein, als ob nach Matthäus Bethlehems der frühere Aufenthaltsort gewesen; es kommt hiebei in Betracht, daß Joseph, von dessen Standpunkt Matthäus ausgeht, allerdings von Bethlehem gewesen seyn muß, wenn sie auch kein Haus dort besaßen. Ueber das doppelte Geschlechtsregister s. unten. Das zeigt sich allerdings an dem Vorhandenseyn dieses doppelten Berichtes, daß es keinen ursprünglich und alleinig anerkannten Bericht gab; dieß schließt aber die Glaubwürdigkeit der verschiedenen vorhandenen Erzählungen nicht aus, von welchen jeder der beiden Evangelisten einen Theil auf innerlich übereinstimmende Weise zu-

sammengestellt hat, Matthäus mehr mit Hervorhebung der alttestamentlichen Rückbeziehung, Lukas mehr nach rein historischem Interesse gestaltet.

4. So kann also der Hauptanstoß an den Berichten, welchen sogar Biographen Jesu nahmen, die übrigens den geschichtlichen Charakter der Einzelnen anerkannt haben, und welcher gerade von hier aus Angriffs- wie der Strauß'sche so leichte Bahn gewährt hat, nur in dem Inhalte der Berichte selbst liegen. Man stößt sich an den übernatürlichen Begebenheiten, welche dieselben erzählen. Dieser Charakter verdächtigt aber in jedem Falle die Kindheitsgeschichte nicht mehr als die Lebensgeschichte Jesu selbst. Jene ist nicht wunderbarer als diese. Erkennt man die Wahrheit der letztern an, das großartige harmonische Bild des Lebens Jesu, wie es sich in den Evangelien darstellt, und geeignet ist, den menschlichen Geist nicht nur zu fesseln, sondern auch vollständig zu befriedigen, das Bild, wie es allein der Wahrheit des Christenthums und seiner welthistorischen Bedeutung und Wirkung entspricht, so wird man auch gestehen müssen, daß die Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas eben diesem Gesamtbilde völlig entspricht. Die Mischung des Natürlichen und Uebernatürlichen in demselben ist durchaus edel und gotteswürdig, und unterscheidet sich eben hiedurch von den apokryphischen Berichten über die Kindheit Jesu. Das Höhere oder Uebernatürliche in dieser Geschichte aber erscheint ferner durchaus nicht als magisch; es ist vielmehr ganz in den geschichtlichen Boden des alttestamentlichen Religionsglaubens sowohl, als der volksthümlichen Erwartungen eingegangen. Das aber war die historische Bedingtheit der realen Erscheinung des Messias, daß in ihm sowohl die alttestamentlichen Weissagungen zur Erfüllung kamen, als auch die Vorthatsachen, welche ja nichts Anderes als Ausprägungen der ewigen weltordnenden Gottesgedanken und des fortschreitenden Geschichtsganges sind, der hier in dieser Person seinen Culminationspunkt hat. Geschichtlich und national ausgeprägt mußte seine Stellung seyn. Und wenn seine Einführung in die Welt sich sogar an die eben damals herrschenden volksthümlichen Erwartungen und Vorstellungen anschließt, sofern sie einen bloß subjektiven Charakter haben, wenn sich dies bei Maria und Joseph, bei den Hirten und Maglern, Zacharias und Elisabeth, in den Engelererscheinungen und dem Sterne kund gibt, so liegt darin kein

Grund, einen aus diesen subjektiven Vorstellungen herausgeborenen Mythos darin zu finden, sondern nur die durchgeführte Oekonomie der Offenbarung zu bewundern, welche eben auf diesem Wege den geschichtlichen Eingang des Erlösers möglich machte. Eben durch diese Offenbarung hat die Menschheit die Stufe der Entwicklung höheren Lebens, welche sie inne hat, erreicht. Gegen die Spekulation, welche das Wunder unmöglich findet, steht der zweitausendjährige Entwicklungsgang der Geschichte, welche auf demselben gründet.

5. Eine andere Stellung zum apostolischen Zeugnisse aber nehmen diese Berichte allerdings ein, als die spätere Lebensgeschichte. Die Apostel waren hier nicht Augen-, sondern nur Ohrenzeugen. Daher ist denn auch diese Geschichte nur von zweien dargestellt, und selbst auch von diesen nur Weniges doppelt. Aber die Glaubwürdigkeit leidet darunter nicht.

## 2. Abstammung und Geburt Jesu.

### §. 6.

Jesus ist als Glied des davidischen Geschlechtes von Maria und zwar zu Bethlehem in Judäa geboren worden, nachdem sie ihn als jungfräuliche Verlobte des Joseph auf außerordentliche Weise durch die Schöpferkraft Gottes empfangen hatte. Hierin stimmen die beiden neutestamentlichen Berichte zusammen, und wir haben keinen haltbaren Grund, dieselben als ungeschichtlich zu verworfen.

I. 1. Das Hauptfactum der Empfängniß ist von beiden Evangelisten unzweideutig und übereinstimmend bezeichnet. Matthäus leitet dasselbe schon 1, 16. durch das Verlassen der Formel im Geschlechtsregister ein. Die Worte B. 18. aber lassen gar keinen Zweifel über die Sache. Die Präposition *ex* schon schließt jede andere Erklärung, wie z. B. in Gemäßheit des heiligen Geistes, d. h. vorausgehender Weissagung, oder aber: auf eine dem heiligen Geiste wohlgefällige, Gott genehme, nicht menschlich bössartige Weise, aus. Zudem aber

sind alle solche Deutungen ausgeschlossen durch den geschichtlichen Zusammenhang, das Benehmen Josephs. Eine natürliche Empfängniß von einem anderen Manne, ein nach nationalen Begriffen todeswürdiges Verbrechen aber stimmt zu keiner jener Erklärungen. Also ist der Sinn klar: es ist eine ohne Zuthun eines Mannes durch schöpferische Gotteskraft erfolgte Empfängniß. Aber eben dasselbe ist auch bei Lukas unläugbar ausgesprochen. Das Negative spricht Maria aus 1, 34. Das Positive aber der Engel 1, 35. Das *ἄνω* (neutrum, weil es der noch unpersönliche foetus ist) wird Gottes Sohn seyn, in demselben schöpferisch unmittelbaren Sinne wie Adam (3, 38.), also auch hier ist dieselbe Zurückführung auf die schöpferische Gotteskraft mit Ausschließung menschlich-männlicher Wirksamkeit klar.

2. Man hat gegen diese Berichte vor Allem eingewendet, daß sie selbst in einem inneren Widerspruche stehen. Wenn sich auch chronologisch die Bestandtheile ganz leicht und sachgemäß an einander reihen (Verkündigung an Maria, Maria's Besuch bei Elisabeth, Verkündigung an Joseph, Geburt), so soll doch ein Widerspruch darin liegen, daß die zweite Engelsbotschaft als einfache Wiederholung ohne Rückbeziehung, ohne Tadel des Nichtglaubens an die frühere erfolgt, und daß zwischen Maria und Joseph selbst keine Verständigung stattgefunden hätte. Allein: wenn Joseph die frühere Engelsbotschaft nicht kannte, so konnte von Rückbeziehung und Vorwurf keine Rede seyn. Kannte er sie aber, so sollte ihn ohne Zweifel eben die einfache Uebereinstimmung beider Botschaften mit Beseitigung aller Zweifel zum völligen Glauben bringen. Ein Grund zum Tadel lag nicht vor, bei der Natürlichkeit des Zweifels dem weltgeschichtlich-einzigen Factum gegenüber. Uebrigens läßt sich allerdings nicht sicher wissen, ob Maria es ihm frühzeitig mitgetheilt hatte. Aber auch für sie erwächst dann noch kein Vorwurf, da wir eben so wenig wissen, ob sie hiezu die Gelegenheit haben und vertraulichen Beisammenseyns hatte, und nicht viel mehr im Falle war, es einer höhern Hand überlassen zu müssen. So erscheinen Beide unter allen Umständen vorwurfsfrei, und die Berichte in natürlicher Uebereinstimmung.

3. Aber der Vorgang selbst ist nun vor Allem einer Bekämpfung aus physikotheologischen Gründen ausgesetzt, welche 1) physiologisch

den Hergang des Wunders, 2) theologisch den Zweck desselben ansehen. Was das letztere betrifft: so haben Andere die Ansicht Schleiermacher's wiederholt und ausgeführt, daß die Ausschließung des väterlichen Antheils allein zur Ausnahme des neuen Lebens von dem Zusammenhang der Sünde nicht hingereicht, andererseits es aber wohl auch an einer bloßen Reinigung jenes Antheils wie des mütterlichen genügt hätte. Dabei ist der Schwerpunkt gänzlich übersehen, welcher eben darin liegt, daß der sinnlich erregte Zeugungsakt ausgeschlossen ist, wodurch auch der mütterliche Antheil ein ganz anderer wird vgl. Joh. 1, 13. Eben damit ist auch die gemachte Consequenz abgeschnitten, daß diese Reinigung auf die vorangehenden Geschlechter mit ausgedehnt werden müßte. So ist die Thatsache dem Zwecke ganz entsprechend, und da dieser Zweck dem der Schöpfung selbst gleich kommt, so ist nicht einzusehen, warum nicht eine Schöpfungsthat geschehen soll, mit Uebergang der Naturgesetze, die ja doch nur durch den Akt, und also auch den Zweck der Schöpfung gesetzt sind.

4. Eine weitere Instanz gegen die übernatürliche Empfängniß bilden die historisch-exegetischen Gründe, welche theils aus dem Stillschweigen des übrigen neuen Testaments, theils aus entgegenstehenden Lehren und Thatsachen hergenommen sind. a. Die Evangelisten Matthäus und Lukas beziehen sich nicht weiter darauf; allein dieß war eben nicht nöthig, nachdem sie das Faktum so entschieden vorangestellt hatten. Daß sie aber die Ausdrücke Eltern gebrauchen Luc. 2, 41. und Vater 2, 48, läßt doch gewiß nur annehmen, daß dieß in dem durch die fast unmittelbar vorangehende Erzählung gebotenen Sinne geschieht, ebenso wenn sie die durch Joseph gehenden davidische Genealogien haben, so erhellt eben daraus, daß wenigstens sie diese Genealogien nicht als der Empfängniß widersprechend ansahen. Daß aber Jesus sich den wegwerfenden Aeußerungen über seine Abkunft gegenüber hätte auf die Art seines Ursprunges beziehen sollen, ist wahrhaft lächerlich, da er doch hiedurch nur den Spott herausgefordert hätte. Was von ihm in dieser Beziehung geschehen konnte, ist (vgl. Joh. Kap. 6—8.) reichlich geschehen, indem er sich einfach als den Sohn des himmlischen Vaters im einzigen Sinne bezeugte. b. Daß die briefliche apostolische Literatur der Sache nicht erwähnt, auch nicht Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Hebr. 7, 3.



ist zugegeben, aber es ist auch von keiner Bedeutung. Grundlegend für den Glauben ist sie nicht; so lag es der apostolischen Predigt viel näher, erst denjenigen Glauben an die höhere Natur Jesu zu pflanzen, von welchem aus sich die Annahme jener Thatsache von selbst ergab. c. Eben dieß ist wohl auch mit dem johanneischen Evangelium der Fall gewesen, besonders wenn doch daselbe mit gnostischen Richtungen zu thun hatte, konnte Johannes die Bekanntschaft mit der Thatsache, welche Cerinth und Carpocrates mit Hilfe der Genealogien zu seiner Zeit nach dem Zeugnisse des Epiphanius zu bestreiten suchten, voraussetzen. Aber man hat auch gesagt, seine Anschauung von der Menschwerdung und Einwohnung einer göttlichen Hypostase in Jesus widerspreche der Empfängniß durch den heiligen Geist. Im Gegentheile fordert seine Lehre die letztere Thatsache. Denn wie soll eben jene Menschwerdung erfolgt seyn, als durch eine solche Empfängniß? Dieß wird unwiderleglich, sobald wir aus dem johanneischen Evangelium die Voraussetzung, daß was aus dem Fleische geboren ist, Fleisch ist, damit zusammenhalten. Wenn aber nun das in dieser Empfängniß thätige Princip die Hypostase des Sohnes oder Wortes war, so widerspricht dieß nicht der Empfängniß durch den Geist. Es war alttestamentliche Anschauung, daß das schöpferische Princip Gottes in der Welt der Geist sey. Also konnte sich die himmlische Botschaft der auf dem Boden dieser Anschauung stehenden Personen gar nicht anders verständlich machen. d. Daß Marcus in seiner Abkürzung auch dieses Factum weggelassen, ist von keiner Bedeutung.

5. Der Unhaltbarkeit dieser Einwendungen reiht sich aber nun weiter die Schwierigkeit an, auf mythischem Wege den Ursprung der Erzählung zu erklären. Alles was man zur Anknüpfung auf alttestamentlichem Boden beigebracht hat, beruht doch auf ganz andern Ideen. Zwischen der Geburt ausgezeichneten Gottesmänner von betagten Eltern, dem Namen Gottes Söhne für Könige und Selben einerseits und dem vaterlosen Ursprung andererseits liegt gewiß mehr als eine Steigerung. Alle direkter hinweisenden Vorstellungen vom himmlischen Samen des Messias, vom Gezeugtseyn der Kinder frommer Eltern unter göttlicher Mitwirkung u. dgl. treffen doch immer die Sache nicht, oder sind sehr späten Ursprungs, von der christlichen Lehre aus erst entstanden. Daß



Jesaj. 7. von den Juden nicht messianisch gedeutet wurde, ist nicht nur aus dem Mangel an Nachrichten wahrscheinlich, sondern aus Justins Gespräch mit Tryphon gewiß. Es ist auch das festzuhalten, daß im Ebionitismus eben diese Vorstellung den meisten Widerspruch fand. Man warf den LXX. ihre Uebersetzung *παθeros* vor. Sind wir so über den jüdischen Boden hinausgewiesen, so passen doch alle heidnischen Analogien von Götterjöhnen und Incarnationen, als welche unter ganz anderen Voraussetzungen entstanden, zur Erklärung eines geschichtlichen Ursprunges auf unserem Gebiete noch weniger, abgesehen von der äußern Unwahrscheinlichkeit, wie denn gerade diese Erzählung den hebraisirenden Bestandtheilen des Lucas angehört. Es ist nur so viel aus diesen Analogien ersichtlich, daß auch die subjektive Religion eine ahnungsvolle Tendenz auf die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hat, welche in jenem Factum und der ganzen Thatsache der Person Christi verwirklicht ist. Aber auch die Ideen der Wiedergeburt aus dem Geiste auf christlichem Gebiete kann bei ihrem ganz anderen Inhalte die Erzählung nicht veranlaßt haben, noch weniger eine Ueberschätzung des ehelosen Lebens, denn die Evangelien setzen voraus, daß Maria nachher mit Joseph eine wirkliche Ehe geführt habe. So widerlegt sich die mythische Ansicht durch ihre innere Unmöglichkeit.

6. Dagegen ist die Erzählung auf dem apostolischen und kirchlichen Gebiete nicht nur von Anfang an allgemein zugestandener Bericht, sondern auch durch dieses apostolische Zeugniß in ihrer thatsächlichen Wahrheit getragen; es läßt sich auch hier annehmen, daß der ganze Gang neutestamentlicher Entwicklung sich nicht werde verläugnet haben, welcher von den Thatsachen aus zu Ideen und Lehren führte. Selbst die Bellegung des Jesus-Namens ist für die Geschichtlichkeit eines solchen Vorganges ein, wenn nicht schlagender, so doch unterstützender Beweis. Die Bedeutung der Thatsache — und daß man nach einer solchen fragen darf, liegt schon in dem „*deswegen*“ (*διο*) bei Lukas 1, 35. — ist die, daß ein neuer Lebensanfang der Menschheit, ein Leben der reinen Menschheit gesetzt wird. Die Idee reicht im synoptischen Verständnisse noch nicht an die der Menschwerdung hinan; es ist auch nicht absolute Unschuldigkeit gesetzt, so wenig wie bei Adam. Aber es ist durch diese Ausschließung des Zeugungsaktes von der Entstehung jedenfalls dem

Entstandenen ein höherer Grad von Reinheit zugesprochen. Die Persönlichkeit, welche auf solche Weise nicht in die Continuität des sündlichen Menschenlebens verwoben ist, sondern von demselben nur angenommen hat, was ihrem göttlichen Ursprung homogen ist, trägt in sich die Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, um ein neuer Anfang der Menschheit seyn zu können. Das ist die synoptische Idee, entsprechend der paulinischen Zusammenstellung Christi mit Adam, seiner Auffassung als des Herrn vom Himmel, 1. Cor. 15, 47. und des lebendigmachenden Geistes 15, 45. vgl. Röm. 5, 12 ff.

II. Die Rehrseite der vaterlosen Zeugung ist die Abstammung aus davidischem Geschlecht.

1. Matthäus und Lukas geben Genealogien, deren Zweck ist, Jesum als den Nachkommen Davids, was er als Messias nach der Verheißung seyn mußte, und Abrahams als des ersten Trägers der theokratischen Verheißung nachzuweisen; aber während Matthäus sich hierauf beschränkt, so geht Lukas auf Adam zurück, er schließt ihn an den Urmenschen an, setzt ihn in geschichtlichen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit, und beurfundet sich auch hierin als paulinischer Universalist.

2. Die Genealogie des Matthäus vermittelt die Abstammung von David durch Salomo und lauter bekannte Königsnamen, die des Lukas hingegen durch Nathan und lauter unbekannte Namen. Man hat daher bei Lukas eine Genealogie der Maria zu finden geglaubt, und dieß um so begieriger ergriffen, als es mit dem Berichte von der Empfängniß besser zu harmoniren schien; auch spricht eine alte Tradition für die davidische Abstammung der Maria. Allein einmal fügen sich die Worte Luc. 3, 23. durchaus dieser Erklärung nicht, ob man nun Eli als Schwiegervater oder Großvater, und im letzteren Falle eine einfache Fortführung im Uebergange zu Eli oder einen Gegensatz zu dem *ὡς ἐρομετο* annehmen will; ferner scheint aus Luk. 2, 4. und 1, 27. hervorzugehen, daß er nur dem Joseph davidische Abstammung zuschrieb. Endlich hätte nach jüdischen Begriffen die Genealogie der Mutter gar keinen Werth gehabt. Die Vereinigung der Genealogie mit der Empfängniß kann aber eben deswegen, auch wenn jene auf Joseph weist, bei den jüdischen Ansichten von gesetzlicher Abkunft keinen Anstand haben.

3. Auch schließen sich beide verschledenen Genealogien, wenn sie beide auf Joseph gehen, deswegen doch nicht aus. Entweder ist ihr Nebeneinanderbestehen aus einer Leiratsche von zwei Halbbrüdern zu erklären, oder einfacher ist es das einmal die natürliche Abstammung, das anderemal eine gesetzliche durch Adoption anzunehmen, mit welcher letzteren immerhin die Heirath der Maria als einer Erbtöchter innerhalb des Geschlechtes zur Erklärung der alten Sage von ihrer davidischen Abkunft konkurriren kann. Hiermit ist allerdings nun die Wahrscheinlichkeit einer solchen Vereinigung erwiesen; auch sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden, wie das doppelte Vorkommen von Zorobabel, und die Auslassung dreier Könige. Allein alle diese Schwierigkeiten sprechen nicht gegen die Glaubwürdigkeit der Genealogie im Ganzen, zumal die Abtürzungen, die in allen solchen Fällen nicht ungewöhnlich waren.

4. Daß aber öffentliche sowohl als Privat-Genealogien trotz des Exils damals noch im Volke vorhanden waren, beweist Josephus mit seinem eigenen Beispiel; es ist bei dem ungemeinen Werth, welchen sie im Volke hatten, leicht zu erklären. Und Alles spricht dafür, daß Jesu davidische Abstammung von den Zeitgenossen nicht bezweifelt wurde, vgl. Matth. 12, 22. 23. 21, 9. 9, 27. 20, 30. 31. Marc. 10, 47. 48. Luk. 18, 35 ff. (Apostelg. 2, 30. Röm. 1, 3. 9, 5. 2. Tim. 2, 8. Offenb. 5, 5. 22, 16.). Jesus selbst ist aber ja Matth. 22, 41—46. dem keineswegs entgegengetreten. Hieraus auch erklärt sich bei der Wichtigkeit jenes Merkmales seine Unerkennung als Messias. Wenn nun aber diese Thatfache anerkannt war, so lag es sehr nahe, im geschichtlichen Interesse die Geschlechtsregister aufzusuchen und zusammenzustellen.

III. 1. Der Geburtsort Jesu ist Bethlehem, entsprechend einer herrschenden Vorstellung in der Messiaserwartung, welche sich auf Mich. 5, 1. stützte. Dieß ist bei Matthäus nur gelegentlich und vorübergehend erwähnt 2, 1., bei Lukas aber ausführlich in der Erzählung, wie Joseph und Maria ihren gewöhnlichen Wohnort Nazareth verlassen, und um eines Censüs willen nach Bethlehem reisen, wo dann die Geburt erfolgt. Dieser Voraussetzung des früheren Wohnorts in Nazareth widerspricht auch Matth. 2, 22. 23. nicht, denn es konnte immerhin jetzt eine Frage für sie seyn, ob sie nicht mit dem ihnen anver-

trauten Messiaskinde das dem Heiligtum so nahe Bethlehem zum Wohnsitz wählen wollten, und Nazareth wegen des Vorgefallenen ganz vermeiden; daß dieß nicht deutlicher ausgesprochen ist, liegt in dem fragmentarischen Charakter des Berichtes.

2. Lukas erzählt nun aber die näheren Umstände unter Hinzufügung der Veranlassung durch einen römischen Censur. Schon daß zu einem solchen sie an den Stammort reisten, und daß Maria mitreiste, schien unwahrscheinlich. Doch haben neuere Forschungen ausgewiesen, daß Jedermann da römisch geschätzt wurde, wo er Municipalsbürger war; auch daß die Frauen nach dem spätern römischen und peregrinischen Recht mit einem selbstständigen Vermögen der Schätzung unterlagen; ohnehin ist aber im Berichte nicht gesagt, daß Maria erscheinen mußte, sie konnte sich auch angeschlossen haben, um nicht schutzlos zurückzubleiben, und um der Nachrede in Nazareth auszuweichen. Es bleibt nun nur die Frage, ob in dieser Zeit, unter der Vasallenherrschaft des Herodes ein römischer Censur stattfinden konnte. Dieß ist konstatiert durch die Thatsache, daß August ein vollständiges rationarium und brevium über das ganze Reich hinterließ, welches nur auf einem Reichscensur beruhen konnte, daß er sich eben aus dieser Gelegenheit die prokonsularische Macht über das ganze Reich herausnahm, und daß bei einer anderen Gelegenheit angeführte Ausnahmen von der Allgemeinheit solchen Censur eben für diese als Regel beweisen.

3. Dagegen erhebt sich nun die Schwierigkeit, daß Quirinus zu dieser Zeit noch nicht Proconsul war, und daß unter ihm allerdings ein berücksichtigter Censur stattfand, dessen neben Josephus auch die Apostelg. 5. erwähnt, der aber 12 Jahre später fällt. Wollte man nicht geradezu den Text verändern, so unterschied man in demselben Plan oder Anfang des Censur von dessen wirklicher Ausführung oder Vollendung; oder man wollte Quirinus nicht als Proconsul, sondern als Commissär bei demselben thätig wissen. Besser als Beides empfiehlt sich die Auskunft *πρωτη* als komparativ zu fassen, wie dieß auf klassischem und hellenistischem Gebiete vorkommt. Aber die Ausdruckswiese wäre dann jedenfalls eine zweideutige gewesen. Bleibt also hier ein Zweifel, so steht doch so viel fest, daß der in Zeitbestimmungen sehr genaue Lukas nicht die 12 Jahre spätere von ihm selbst erwähnte

Schätzung verwechselt haben kann, und daß selbst eine chronologische Ungenauigkeit in dieser Beziehung doch nicht die ganze Thatsache umstoßen könnte.

4. Daß nun sonst die Geburt in Bethlehem nicht in den Evangelien erwähnt ist, darf nicht befremden. Haben sich die Zeitgenossen Jesu an dem Nazarener gestoßen, so wäre es von ihm die äußerlichste Art gewesen, sie von seiner Messianität zu überzeugen, wenn er ihnen die Irrigkeit ihrer Voraussetzung entgegen gehalten hätte; es lag für ihn viel näher, dies auf andere Weise zu thun. Zu Joh. 1, 47. ist zu bemerken, daß Philippus selbst es vielleicht nicht wußte. Hätten die Evangelien die Sache hervorgehoben, so würde die Kritik wohl daraus auf Absichtlichkeit und Unwahrheit schließen.

### 3. Erstes Bekanntwerden und Jugendleben.

#### §. 7.

Auf eine denkwürdige Weise wurde von der erfolgten Geburt Jesu als des Messias sowohl jüdischen als nicht jüdischen Personen eine Kunde zu Theil, welche theils auf die individuellen Messiashoffnungen berechnet war; theils die hohe Bedeutsamkeit Jesu überhaupt und für alle Zeiten in's Licht setzen sollte. Mit einem Theile dieser Begebenheiten steht es in bedeutsamem Zusammenhang, daß Nazareth Schauplatz seines folgenden Jugendlebens wurde. Dort lebte er bis in sein Mannesalter im elterlichen Hause, im stillen häuslichen Kreise, im Verhältnisse des Kindes und Sohnes, des Genossen des niedrigen Volkes; aber schon dies ist bedeutsam genug, und ein einzelnes Ereigniß aus seinem zwölften Jahre stellt uns seine Entwicklung dar, als die allmälige von künstlichen Mitteln entfernte Entwicklung des originalen Geistes, der im nämlichen Grade, wie sich sein Bewußtseyn entfaltete, das Bewußtseyn einer eigenthümlichen Gemeinschaft mit Gott seinem Vater in sich hegte.



1. Lukas berichtet, daß die Geburt den Hirten von Bethlehäm durch eine glänzende Engelererscheinung, dann bei der Darstellung im Tempel zwei hochbetagten Personen durch Geistesanregung bekannt geworden sey; Matthäus seinerseits, daß durch das Erscheinen eines ungewöhnlichen Gestirnes veranlaßt, Magier aus Osten zur Ueberzeugung von der Geburt des Messias gelangt und ihm zu huldigen gekommen seyen. Es war gleichsam eine höhere Nothwendigkeit, daß die Thatfache der Geburt in empfänglichen Menschen in's Bewußtseyn trat und eben dadurch selbst wieder ihre hohe Bedeutsamkeit in's Licht gestellt wurde.

2. Nach Lukas vernahmen die Hirten von Bethlehäm auf dem Felde die Kunde durch die Erscheinung von Engeln (erst 1, 9. 10. von Einem, dann 13. 14. von Vielen). Die Engelererscheinung kann den in den Geist der Schrift Eingeweihten nicht befremden. Die Geisterwelt wird im Neuen Testament überall als mit der Menschheit zu Einer Familie Gottes verbunden dargestellt. Eph. 1, 10. (3, 15.) Col. 1, 20. Luk. 15, 10. Joh. 1, 52. Hier aber hat diese Engelererscheinung ihren vollständigen Zweck an den Hirten, deren messianische Glaubigkeit sich durch ihr Benehmen beweist, an den Eltern Jesu, denen sie es mittheilen, und an der ganzen christlichen Kirche, die daran Theil nimmt. Das Haus war gewiß für die Hirten leicht zu finden, vielleicht das erste auf ihrem Wege. Alles geschieht hier allerdings mit der Nothwendigkeit einer höheren Geschichte, aber ohne Widersprüche. Alles steht in Harmonie mit dem ganzen Leben Jesu, und es ist kein Grund vorhanden an einen Mythos zu denken, der sich auf so dürftige Analogien, wie göttliche Erscheinungen bei Hirten und Verherrlichungen der Geburt großer Männer gründet. Wenn Luk. 2, 16. an Jesaj. 33, 16. erinnert: wie soll denn, was gesagt ist, anders ausgedrückt werden?

3. Die zweite Kundmachung schließt sich an die gottesdienstliche Handlung an, welche theils in Beziehung auf die Mutter, theils auf das Kind Lev. 12, 2—8. Exod. 13, 2. Num. 18, 15. geboten war. Das Kind, von der Mutter zu diesem Zwecke nach dem zwei Stunden entfernten Jerusalem gebracht, wird hier von einem hochbetagten und in messianischen Hoffnungen lebenden Manne, Simeon, (den man ohne allen Grund mit Gamaliels angesehenem Vater identificiren wollte)



erkannt und hierauf ebenso von einer bejahrten Prophetin Anna. Auf natürliche Weise läßt sich dieser Vorgang nicht erklären. Es geschieht Alles auf Anregung des göttlichen Geistes. Der Empfänglichkeit aber begegnet durch göttliche Veranstellung die Erfüllung, welche in der Erzählung als eine wunderbare eben dadurch bezeichnet ist, daß Alles auf die Wirkung des Geistes zurückgeführt wird. Simeon redet in alttestamentlicher Weise, aber durchaus messianisch; die Art wie die Wittve eingeführt wird, ist voll historischer Wahrheit, kein Zug der bloßen Ausschmückung und Verherrlichung. Es ist eine Herabwürdigung des individuellen religiösen Bedürfnisses, wenn man in dem Vorgange um der Beschränkung auf diese einzelnen Personen willen den göttlichen Zweck verkennt. Die Parallele mit der Scene der Beschneidung Johannis, das Interesse der Verherrlichung Weiber erklären einen mythischen Ursprung der Erzählung nicht. Konstruiren kann man freilich jede Begebenheit.

4. Die dritte Kundgebung ist anderer Art, dadurch, daß sie sich auf Heiden, persische Priester und Astrologen bezieht — denn dies sind ohne Zweifel diese Magier — welche durch eine Himmelserscheinung aufmerksam gemacht, in Jerusalem nach dem Messias forschen und nach Bethlehem gewiesen, ihn dort finden. Messianische Hoffnungen hatten sich über den ganzen Orient von Israel aus verbreitet. Hier trat die Astrologie mit ihnen in Verbindung. Die Erzählung selbst giebt uns über die Natur der Erscheinung nichts an die Hand; nicht einmal was bloß optisch und was wirklich an derselben ist. Entweder ist es eine astrologische Conjectur, welche als Mittel der Führung dieser Männer diente, oder aber, was viel näher liegt, es ist eine wirkliche außerordentliche Himmelserscheinung, welche sie erkannten; denn was ist Befremdliches daran, wenn die Geburt Jesu in einem kosmischen Zusammenhang erscheint! So wurde erfüllt, was die Menschen in weiten Kreisen ahnungsvoll hofften und wie es in Micha 5, 1. dem erwartungsvollen Forscher nahe gelegt war. Natürliches und Uebernatürliches greifen in dieser Begebenheit überall ineinander. Was die Magier in Jerusalem erlebten, was sie von da nach Bethlehem führt, ist ein ganz natürliches Geschehen.

5. Auch die an diese Begebenheit sich anschließende Gefahr und

Stellung des Kindes, sowie was dazu gehört, ist eine in sich zusammenstimmende, den Stempel schlichter Geschichte tragende Erzählung. Allerdings sind auf dieselbe alttestamentliche Stellen angewendet, welche nur gezwungen so gedeutet werden können, dies aber eben deutet auf die Macht der Thatsache über die Gemüther, deren Eindruck solche Auslegung hervorrief. Auch hier greift das übernatürliche Element immer harmonisch in den natürlichen Verlauf ein; so in den Träumen, welche immer der Disposition zu Hilfe kommen. Insbesondere aber stimmt die Geschichte zu Herodes anerkannt grausamem und ebenso feigem Charakter. Seine Berechnungen, sich auf die Arglosigkeit der Magier stützend und sich vor jeder Erweckung eines Argwohns bei denselben hütend, sind ganz richtig und mußten gelingen, wenn nicht göttliche Hilfe dazwischen trat. Erst die Kunde, daß das Kind nicht mehr vorhanden sey, hat ohne Zweifel den letzten Entschluß gezeitigt. Josephus kann von diesem nichts erzählen, weil er grundsätzlich von Jesus schweigt. Allerdings hat wohl die Sage großen Männern oft frühe Lebensgefahren angedichtet. Aber sollen darum alle außerordentliche Schicksale unwahr seyn? Im Alten Testament fand ein Mythus hier keine wirkliche Anknüpfung. Und was ist doch hier Alles so schlicht, von aller Uebertreibung der Sage fern, ja ohne Andeutung des Bedeutungsvollen in dem Hauptereignisse.

6. An die Geschichte der Magier knüpft sich nun als letztes Ergebniß der bleibende Jugendaufenthalt Jesu in Nazareth. Matthäus leitet seinen Nazaräernamen 2, 23. von einer Prophetenstelle ab. Wahrscheinlich hat er Jesaj. 11, 1. im Sinne. Dort erscheint der Messias als ein neues schwaches Reis aus einem alten verstümmelten Stamm. So erscheint nun dem Evangelisten der in der Unscheinbarkeit von Nazareth wohnende Jesus, und diese tiefere Ideenbeziehung leitet ihn, nicht bloß der Wortanklang. Weil aber jene Idee überhaupt eine prophetische ist, so citirt er *δια των προφητων*. Den tieferen Ideenzusammenhang und die typische Analogie der heiligen Geschichte hat er auch bei Anwendung von Hos. 11, 1. und Jerem. 31, 15. im Sinne. Die Geschichte Jesu hat eben diesen tiefen Zusammenhang mit dem Alten Testament, mit der Zeitgeschichte und dem innerlichen Bedürfnisse der Menschen dieser Zeit.

Lukas erwähnt die allmälige und ungestörte geistige Entwicklung des Knaben. Hiefür war eben die Verborgenheit in Nazareth geeignet. Auch der originalste Geist bedarf zu seiner Entwicklung der Anregung von außen. Aber je originaler er ist, desto mehr genügen hierin die allgemeinsten Bedingungen, diese sind hier gegeben in einem frommen Familienleben, in den nationalen Ueberlieferungen, insbesondere in der zugänglichen großartigen Offenbarung der heil. Schrift.

7. Der Besuch des Tempels im zwölften Jahre ist eine natürliche Sache; in diesem Alter galten die Söhne hiefür reif; er mischt sich unter die Lehrer im Tempel nach der Sitte der Rabbinerschüler; an allem dem, wie auch daran, daß ein wohlwollender Rabbi sich seiner annahm, ihn etwa mit sich nach Hause nahm, ist nichts Wunderbares nach Geist und Sitte der Zeit. Samuel bietet doch nur eine ganz allgemeine Aehnlichkeit. Ein eigenthümliches Bewußtseyn zeigt sich in seiner Antwort an die Mutter, insbesondere wegen des gegensätzlichen Anklangs an ihre Rede. Zunächst spricht sich nichts darin aus als das Bewußtseyn einer tiefen Einheit mit Gott. Ob die messianische Idee damit schon in seinem Selbstbewußtseyn gesetzt ist, bleibt dahin gestellt; aber sie ist in ihrer Allgemeinheit so einfach und ächt menschlich, daß schwer abzusehen ist, wie sie mit dem kindlichen Selbstbewußtseyn schlechthin unverträglich seyn sollte.

Auch diese Erzählung ist ein Beleg für die Abwesenheit aller besondern Bildungsmittel in seinem Leben. Wird er gleich anfangs später Rabbi genannt, so beweist dies nichts für eine besondere Bildung, da jeder, welcher lehrend auftrat, auch so genannt werden kann. *тектов* kann des Zimmermanns Sohn seyn, aber es liegt auch nichts Anstößiges in seiner Betheiligung an der Arbeit. Nichts ist ungeschichtlicher als sich ihn in Verbindung mit einer Sekte vorzustellen.

## II. Vorbereitung und Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit.

### 1. Wirksamkeit des Täuflers.

#### §. 8.

Noch beharrte Jesus in der Stille seines Privatlebens, als Johannes, der spätgeborene Sohn des Priesters Zacharias, öffentlich auftrat, ein Prophet nach Geist und Beruf, der es als die göttliche Bestimmung seines Lebens erkannte, dem Messias den Weg zu bereiten. Er verkündigte in Kraft seines Prophetenberufs das Nahen des Gottesreiches, forderte zur sittlichen Sinnesänderung auf und weihte zu ihr und zum Glauben an die Nähe des Messias durch das Symbol einer Wassertaufe ein, schilderte in kräftigen und erhabenen Zügen den Messias, dessen nahen Auftritt er verkündigte und wies von einem bestimmten Zeitpunkt an auch auf die Person Jesu von Nazareth als auf den Messias ausdrücklich hin. Als Prophet verehrt von dem Volke, auf welches seine persönliche Erscheinung und seine Wirksamkeit einen großartigen Eindruck machte, starb er, ein Opfer seiner kräftigen prophetischen Wirksamkeit überhaupt und seiner Freimüthigkeit gegen Herodes Antipas insbesondere, den Märtyrertod eines Propheten.

1. Die Geschichte Johannis ist von den Evangelisten als der Anfang der evangelischen Geschichte betrachtet (gemäß der Auffassung Jesu selbst, Luk. 16, 16. und sonst) und so ihrem Haupttheil nach in den Berichten derselben vorangestellt worden, Matth. 3, 1—12. Luk. 3, 1—20. Marc. 1, 1—8; auch Johannes hat dies Verfahren wenigstens durch Anfangen mit dem Zeugnisse Johannis für Jesum eingehalten. Joh. 1, 19—37. Seine spätere Geschichte ist in die Evangelien verwoben. Matth. 11, 1 ff. 14, 1 ff. Joh. 3, 23 ff. Die Quellen sind

reichlich genug; und haben das Zeugniß des Josephus (Antiq. 18.) noch für sich. Nur Lukas hat auch die Vorgeschichte des Johannes, deren außerordentliche Umstände um so weniger befremden dürfen, als ihre Angemessenheit zu der Sache und zu der alttestamentlichen Weissagung eines Vorläufers die göttliche Anordnung erkennen läßt. Sie ist übrigens so in die Vorgeschichte Jesu verwoben, daß sie mit dieser steht und fällt. Sein frühe eingeleitetes lebenslängliches Nasiräat gestaltete sein Leben so, daß er in der Zurückgezogenheit der priesterlichen Familie und Entfernung von den Sekten seiner Zeit sich auf eine dem Prophetenberuf angemessene originale Weise entwickeln konnte. Die Evangelien fassen sein Auftreten nicht als etwas Zufälliges, sondern eine höhere durch die alttestamentliche Weissagung bezeugte Nothwendigkeit. Jesaja 40, 3. und Maleachi 3, 1. 23. hatten den Vorläufer geweissagt, nach dem letzteren war die Erwartung des Elias Volksglaube geworden, Matth. 17, 10. Joh. 1, 21. Jesus selbst erklärt diese Weissagung für erfüllt in Johannes, Matth. 11, 14. 17, 12. Mit dem Feuergeist und unbestechlichen Richterernst des Elias sollten vor dem Erscheinen des Messias das Volk und seine Häupter zur Rückkehr zu Sinn und Geist des alten Gesetzes aufgefordert und dadurch wieder in die sittliche Seite der messianischen Erwartung eingeführt werden. Das war Johannis Beruf Matth. 17, 11., der nicht willkürlich von ihm angeeignet, sondern ihm von Oben übertragen wurde (Luk. 3, 2. Joh. 1, 33.).

2. Dem entsprach nun der allgemeine Inhalt seiner Predigt. Er verkündigte die Nähe des Gottesreiches und dessen sittlichen Charakter durch das Verlangen der Buße; er zeigte seinen Blick in die Natur und die göttliche Oekonomie dieses Reichs durch den Ausspruch, daß es dabei nicht auf die abrahamitische Abstammung, sondern auf sittlich-religiöse Sinnesänderung ankomme; er lehrte die Allgemeinheit der Sünde in dem ausnahmslosen Verlangen dieser Buße; er schilderte demgemäß den Messias als den sichtenenden Richter; er wandte sich aber auch an die besonderen Gestalten der Sünde, an die tiefste Verderbnis sowohl, als einzelne Arten der Verfehlung. Durch sein eigenes äußeres Auftreten stellte er sich als die personifizierte Buße dar, seine Predigt bekräftigend.

3. Vornämlich aber wirkte er in diesem Sinne, indem er mit der



Predigt die symbolische Wassertaufe verband. Der unmittelbare Zweck dieser Taufe ist die Buße, der mittelbare Sündenvergebung. Zugleich weist sie auf den Messias hin; indem sie aber doch nicht wirksam für das messianische Heil seyn, sondern bloß Wassertaufe im Gegensatz der Geistestaufe bleiben soll, kann ihr nur der symbolische Charakter zukommen. Sie ist eine göttliche Aufforderung zur Buße, mit Beziehung auf den Glauben an den Messias, und als Handlung eine individuelle Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit, daher mit dem Bekenntnisse der Sünden verbunden. Fragen wir nach dem Grunde der Wahl dieses Symboles für den Täufer, so deutet Jesus Matth. 21, 25. selbst bezeichnend genug auf die göttliche Ermächtigung des Propheten hin. Aber dies hindert nicht nach einer äußern Veranlassung oder Anknüpfung zu fragen. Man hat solche lange in der jüdischen Proselytentaufe finden wollen, bis sorgfältigere Untersuchungen gezeigt haben, daß diese nicht über die Zerstörung Jerusalems zurück nachzuweisen sey. Auch würde diese Uebertragung zu der Bedeutung der Johannestaufe nicht passen, da es sich bei dieser eben nicht um eine neue Gemeinschaft handelte. Vielmehr ist dieselbe ein symbolisch=prophetischer Akt, wie solche immer bei den Propheten des Alten Testaments üblich waren; und schließt sich an ein prophetisches Bild des Alten Testaments an. Mit den messianischen Zeiten wird eine sittliche Reinigung in Verbindung gesetzt und diese sogar ausdrücklich im Bilde der Wasserreinigung dargestellt, vgl. Ezech. 36, 25. (37, 23.) (Jerem. 31, 31—34.) (Joel 3, 1.) Sachar. 13, 1. (12, 10.). Dieses Bild hat Johannes verkörpert, und eben weil er damit den Doppelvorgang der messianischen Zeit zwischen sich und dem Messias selbst theilte, den Anspruch, der letztere selbst zu seyn, so entschieden von sich abgelehnt.

4. Den Messias, den er so hoch über sich stellt, daß er ihm den sonst von dem Schüler dem Lehrer verweigerten Sklavendienst nicht zu leisten würdig sey, schildert nun Johannes vor Allem nach seinem Werke a) als den geistigen Erneuerer, den, der mit Geist und Feuer taufe; die Idee der Geistestaufe war eine verbindende Folgerung aus den zwei alttestamentlichen Anschauungen von der Ausgießung des göttlichen Geistes in dieser Zeit einerseits und von der persönlichen Ausrüstung des Messias mit demselben andererseits; aber es war damit



ein ungeheurer Schritt zur sittlich-geistigen Auffassung seines Werkes gethan; mit derselben hängt zusammen die Allgemeinheit desselben, einerseits in der Rede gegen abrahamitischen Dünkel, und andererseits bei Johannes (1, 29.) in dem Begriff des *κοσμος* ausgesprochen.

b) Ein zweites Merkmal dieses Werkes ist das Gericht des Messias; unmittelbar ist dieß nur in den synoptischen Berichten der johanneischen Reden enthalten; aber bei Johannes, dessen zum Theil reichere und darum kritisch beanstandete Ueberlieferung wir immer besonders vergleichen müssen, liegt es doch auch in der Ausschließung dessen, der nicht an ihn glaubt, vom Leben (Joh. 3, 36.) c) ein drittes Merkmal reiht sich an, welches nur bei Johannes vorkommt; es ist das der entschuldigenden Thätigkeit (Joh. 1, 29.). Die ältere Auslegung hat hiebei an den Typus des Passahlammes und ein Sühnopfer gedacht; hiegegen wurde mit Recht eingewendet, daß das Lamm kein Sühnopfer sey, wenn sich gleich die Beziehung der Sühne nicht ganz ausschließen läßt. Während diese Bedeutung aber nur einen dunklen Sinn gäbe, ist dasselbe ganz klar, wenn wir eine Erinnerung an Jesaj. 53. darin finden; nur fragt sich dann, ob *αἰσεν* wegnehmen oder selbst erdulden heißt, was Beides an sich möglich ist. Aber auch im ersteren Falle würde doch das Wegnehmen nach Jesaja und dem aus ihm angewendeten Bilde des dulbenden Lammes durch das Tragen vermittelt seyn, und im ganzen Ausdrücke liegt also in allen Fällen der Begriff einer Entsühnung durch Leiden, da eine dritte Erklärung, vom Tragen der Unbilden, unmöglich ist. Auf diese Idee mußte aber den Johannes fast schon seine eigene Taufe führen, welche ja durch Buße auf die Sündenvergebung bereiten wollte, die denn nur durch den Messias kommen kann. Nehmen wir hinzu, daß selbst die Himmelsstimme Johannes aufforderte, die Büße des jesajanischen Knechtes Gottes auf den Messias anzuwenden, daß er diese Idee als Prophet zur Reife bringen konnte, daß endlich die Vorstellung eines heilsamen Leidens zumal nach den Apokryphen sich schon zuvor immer mehr ausgebildet hatte, so kann wahrlich in diesem Ausspruche nichts Ungeschichtliches seyn. Wenn Johannes nachher an Jesus irre wird, so liegt darin nicht mehr, als daß er die Verzögerung seines Werkes nicht verstehen kann. Gemein-

gut des Volkes war freilich die Idee nicht geworden, und eben darum blieben ihr doch auch die Jünger Johannes und Jesu fremd.

5. Ueber die Person Jesu haben wir im Evangelium Johannes noch besondere Aussprüche des Täuflers. Zuerst 1, 27 und 30., wo die Präexistenz ausgesprochen ist, jedenfalls in *πρωτος*, wahrscheinlich auch in *ἐμπροσθεν*, welches sich doch kaum von der Würde deuten läßt, wonach dann der Satz mit *ὅτι* nur erläuternd ist. Den Stoff zu dieser Anschauung fand der Täufer in Dan. 7. ebenso in Micha 5., welches wenigstens so gedeutet werden konnte, und endlich in den vielen Fällen, in welchen das Kommen des Messias als Erscheinung Gottes, als die vollendete Theophanie dargestellt wird, welche leicht auf eine tiefere Beziehung seiner Person zu Gott selbst führen konnten. Wir haben also nur eine Zusammenfassung der geistigeren Züge aus der alttestamentlichen Vorandeutung in diesem Ergebnisse, und zwar eine solche, welche erst die auch durch die Synoptiker überlieferten Demuthsaussagen des Johannes gegenüber von Jesus erklärt. Schwieriger ist die Stelle Joh. 3, 31—36, weil sich hier fragt, ob noch der Täufer oder der Evangelist spricht; für das letztere scheint zu sprechen, daß von V. 31. an die allgemeine Redeweise nicht mehr zu der persönlichen zurückkehrt, daß in dem Abschnitte Wendungen enthalten sind (wie *ἀνωθεν ἐρχομενος*), welche sonst im Munde Jesu vorkommen, daß endlich der Gedanke von V. 32, b. in diesem Zeitpunkte nicht bei dem Täufer erwartet wird. Dagegen sind die beiden Gedanken vom Geiste V. 34. und vom Born Gottes V. 36. offenbar nicht aus dem Gedankenkreise des Evangelisten, sondern aus dem des Täufers und seiner ächtprophetischen Anschauung. Er schließt sich auch damit sowie mit dem Begriff des Sohnes im ausgezeichneten Sinn (V. 35.) an die bei der Taufe geschehene Offenbarung an, durch welche überhaupt seine Zeugnisse über die Person Jesu Joh. 1, 30 und 35. 3, 27 ff. ja selbst schon 1, 26. bedingt sind. Das Uebrige, namentlich der Inhalt von V. 31. weist auf 1, 27. 30. zurück. So wollte der Evangelist gewiß Gedanken des Täufers geben, und wenn dieselben auch nicht von seiner Färbung frei bleiben, so bleibt er doch in den Hauptbegriffen der Anschauung des Täufers treu.

6. Durch diese Predigt und sein ganzes den Geist der alten Pro-

phette im schneidenden Widerspruch mit der Zeit athmendes Auftreten erregte nun Johannes eine große Bewegung unter dem Volk, welche ganz natürlich bis zu der vom Evangelisten Johannes berichteten Abordnung des Synedriums führte. Denn während er die Aufmerksamkeit auch dieser Machthaber erregen mußte, war doch seine Lehre, insbesondere seine Auffassung des Messias noch nicht so bestimmt entwickelt, um sie auf den ersten Blick den Abstand von ihrem eigenen Gedankenkreise merken zu lassen; jener Eindruck führte aber, wie insbesondere Lukas (3, 15.) berichtet, obwohl er ihm auch wirkliche Gegner brachte (Matth. 11, 18), zu einer wirklichen Erwartung, an welcher zwar nicht Alle theilnahmen, am wenigsten die Pharisäer (Matth. 21, 24 ff.), nicht einmal seine Schüler, die er in besonderen Unterricht nahm, Joh. 1, 35. 3, 25. Matth. 9, 14. Luk. 11, 1. und die zum Theil über seinen Standpunkt nicht hinaus kamen, ja eben dadurch unzugänglich für Jesum wurden, Matth. 11, 18. Apostelg. 19, 1 ff. Aber die Sinnigeren von ihnen wurden doch hernach leicht Schüler Jesu, Joh. 1, 35. und noch in dem bereitwilligen Entgegenkommen vieler Einwohner von Peräa um den Jordan gegen Jesum, Joh. 10, 40 ff. sehen wir eine Nachwirkung der ersten lebendigen Eindrücke von Johannes Predigt. Wie sich Johannes aus Peräa allmählig mehr herauf in das Gebiet Herodis zog, und seine Stimme gegen dessen Sünde erhob, hierauf von demselben zuerst mit einer gewissen Freiheit gefangen gehalten und dann geopfert wurde, ist aus den Evangelien bekannt, und von Josephus übereinstimmend erzählt, indem der von ihm berichtete Grund, daß Herodes den Einfluß des Täufers auf das Volk gefürchtet, den anderen ganz natürlich ergänzt; durch diesen Einfluß war der Sittenrichter erst gefährlich.

## 2. Persönliches Verhältniß des Täufers zu Jesus.

### §. 9.

Mit diesem prophetischen Manne war schon vor dessen öffentlichem Austritte auch Jesus, wie wir annehmen müssen, in irgend einem persönlichen Verhältnisse gestanden, über dessen Beschaffenheit

und jedoch keine Nachrichten überliefert sind. Nur so viel erhellt aus der Geschichte Beider, daß dieses Verhältniß in keinem Falle von der Art kann gewesen seyn, daß es die Selbstständigkeit des Einen oder des Andern oder Beider aufhobe. Diese Selbstständigkeit blieb auch nach dem öffentlichen Austritte Beider. Desto bedeutsamer ist ihr gegenseitiges Zeugniß von einander, das sich wechselseitig ergänzt und bestätigt, sowie ihr ganzes gegenseitiges Verhältniß, in welchem sich der charakteristische Unterschied der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie ausgeprägt hat. Eben hierin haben wir auch das Siegel der geschichtlichen Wahrheit unserer neutestamentlichen Berichte über den Täufer und sein Verhältniß zu Jesus anzuerkennen, wie denn auch die Zweifel, welche gegen die Wahrheit derselben erhoben worden, entschieden ungegründet sind.

1. Die beiden Männer sind gleichzeitig, die Angaben über das öffentliche Auftreten beider bei Lukas stimmen mit denen über das Zeitverhältniß der Geburt ganz überein; Ein Jahr oder noch weniger Differenz des Auftretens reicht hin, Alles, was durch und mit Johannes vor Jesu Erscheinen geschehen, zu erklären. Sie haben dann noch eine Zeit lang gleichzeitig gewirkt, wie wir aus dem Evangelium Johannes sehen; wenn bei Matthäus und Markus Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa zu wirken beginnt, so ist dieß sein zweiter Aufenthalt daselbst, welchem der Joh. Kap. 2. berichtete vorausgeht. Das Verhältniß der Mütter schon läßt eine persönliche Bekanntschaft vermuthen; ob ein längerer Umgang stattgefunden, steht dahin, das Nasiräat des Johannes spricht eher dagegen; bei der Taufe zeigt sich Matth. 3, 13—15., daß Johannes Jesum kannte, auch von Selten seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit kannte, aber den Blick in den Messiasberuf desselben, oder doch jedenfalls die göttliche Gewißheit hierüber erschlossen ihm erst die Ereignisse bei der Taufe; in diesem Sinne hatte er ihn zuvor nicht gekannt Joh. 1, 33. Wie das erste Zusammentreffen, so spricht auch das ganze folgende Verhalten Beider für eine durchaus selbstständige und unabhängige Stellung. Jeder ver-

folgt seinen ihm göttlich gewissen Beruf. Jesus ist kein Schüler Johannis gewesen. Sie haben Nichts verabredet, Johannes ist sogar nach seinem Zusammentreffen mit ihm noch den eigenen Weg gegangen.

2. Nur das vierte Evangelium hat die Erzählung, daß Johannes ausdrücklich, wenigstens im vertrauten Jüngerkreise, für Jesus als den Messias gezeugt; daß die Synoptiker dieß nicht erwähnen, erklärt sich aus ihrem Plane; sie lassen ihren Bericht über den Täufer dem öffentlichen Auftreten Jesu vorausgehen, im vierten Evangelium ist er schon durch den Prolog in das Evangelium selbst verwoben. Trotz jenes Zeugnisses schließt sich der Täufer doch nicht selbst an Jesus an; so lange noch Menschen auf den Messias vorzubereiten waren, dauerte auch sein besonderer Beruf fort; er blieb Prophet, wenn er auch den hellsten prophetischen Blick auf die gegenwärtige Erfüllung hatte, und seinem reinen sittlichen Charakter gemäß sich dem höheren und freieren Geiste leicht unterordnete. Sein Fortwirken mußte selbst für das Volk und dessen Häupter ein andauerndes Criterium der messianischen Zeit, in welcher sie lebten, seyn. Aber als er nun mit seiner Gefangenschaft sein eigenes Wirken als von Gott geschlossen ansah, da erwartete er das offene Hervortreten des Messias, und die gewaltige Bezeugung seines Werkes in rascher Entwicklung. Und weil er dieß nicht sah, vielmehr fast das Gegentheil, so kommen ihm in der düstern Stille des Gefängnisses Zweifel, und er fordert von Jesus selbst die Auflösung des Räthsels, aber bezeugt doch selbst mit der Frage das noch nicht gelöste Vertrauen.

3. Wie Johannes von Jesu, so hat auch Jesus von Johannes gezeugt. Er hat ihn vor dem Volke und den Jüngern als seinen Vorläufer, den verheißenen Elias erklärt Matth. 11, 11 ff. 17, 11—13. In der ersteren Stelle erklärt er ihn für den größten Propheten, oder wenigstens den größten gleich, dabei aber doch kleiner als die Glieder des Himmelreiches; ein Ausspruch, welcher den Johannes nicht von aller Erkenntniß Jesu und des Evangeliums ausschließt; ist doch auch die erste Hälfte beschränkt, nur von den Menschen vor Christus, zu verstehen; und so muß denn auch die zweite vorsichtig ausgelegt werden; nicht die Jünger Jesu sind als solche schon höher gestellt, sondern die den Geist Gottes empfangen haben werden, und der Kleinere im



Himmelreich ist zunächst nur der Gegensatz des Größten daselbst; den göttlichen Beruf des Johannes setzt Jesus, indem er Matth. 21, 25—27. die Volkshäupter darauf verweist, voraus. In Joh. 5. be- ruft er sich den Juden gegenüber auf sein Zeugniß; aber nicht als auf das höchste; man sieht deutlich, daß nicht er selbst für sich darauf sich stützt — sein Bewußtseyn hat eine andere Basis —, sondern daß es ihm nur um der Juden willen wichtig ist, worin sich eben die Stellung des Vorläufers wieder abspiegelt, in welcher derselbe integrirendes Glied der Geschichte Jesu ist, und wie es der Selbstständigkeit Beider ange- messen ist.

4. Dieß geschichtliche Bild aus den Evangelien hat auch darin seine beste Bezeugung, daß es ganz dem Wesen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie entspricht und dem geschichtlichen Verhältnisse. Jesu Auf- treten wird ohne das ein zufälliges, losgerissenes, und das des Täufers ein in sich unklares und unmotivirtes. Das Christenthum ist auf dem Boden des alten Testaments erwachsen und geweißt, der innere Zu- sammenhang prägt sich in diesem Anfang des Evangeliums mit einem Restitutor des Gesetzes aus. Das ist naturgemäß. So schafft die Geschichte, so schafft Gott in der Geschichte.

### 3. Die Taufe Jesu.

#### §. 10.

In der Taufe des Johannes sah auch Jesus eine Aufforde- rung, sich ihr zu unterziehen, sofern sie eine göttliche Anordnung war, in wesentlicher Beziehung zu der unmittelbaren Nähe des messianischen Reiches, und auf Seite jedes Einzelnen, welcher sich derselben unterwarf, den Glauben an diese Nähe und die Bereit- willigkeit, am Messiasreich in der von Gott geordneten Weise An- theil zu nehmen, ausdrückte. Und durch Gottes Führung ward sie die Veranlassung, mittelst einer göttlich geordneten Erscheinung dem Täufer und durch ihn dem Volk Jesum zu offenbaren, den Culminations-Punkt der johanneischen Taufe, und den Zeitpunkt



für den öffentlichen Auftritt Jesu, und eben damit der Höhepunkt seiner messianischen Entwicklung zu bezeichnen und herbeizuführen.

1. Matth. 3, 13—17. Mark. 1, 9—11. Luk. 3, 21. 22. Joh. 1, 31—34. Das äußere Faktum ist von den Synoptikern erzählt, von Johannes nicht, weil er mit einem späteren Moment sein Evangelium beginnt, aber deutlich genug ist darauf zurückgewiesen. Warum sich Jesus dieser Taufe unterzogen habe, ist nur dann dunkel und in scheinbarem Widerspruche mit seinem messianischen Selbstbewußtseyn, wenn wir in der Taufe nur eine Bußtaufe sehen, und die Unterordnung seines Bewußtseyns und Willens unter die göttliche Veranstaltung zur Entwicklung seines Lebens verkennen. Die Taufe des Johannes war aber eine göttliche Veranstaltung zur Herbeiführung des messianischen Reiches, und daher subjektiv die Erklärung der Bereitwilligkeit, an demselben Antheil zu nehmen. Diese Erklärung konnte und mußte für seinen Antheil in seiner Art auch Jesus abgeben. Darin erfüllt er die *δικαιοσύνη*, das Bußbekenntniß fällt für ihn weg. Das war die Lösung des Bedenkens Johannis, der ihn zwar bei seiner vorbereitenden Taufe erwartete, ohne doch den Sinn seiner eigenen Theilnahme gleich zu durchschauen. Gerade sein messianisches Bewußtseyn aber trieb Jesum hieher; denn in ihm war es gewiß, daß Zeit und Art seines Auftretens nicht willkürlich seyn durften; er überließ sich hier der göttlichen Anordnung des Vaters über dieses Auftreten, und so hat er sich allerdings um seiner selbst willen der Taufe unterzogen, nicht bloß um der Leute willen zum Scheine.

2. Mit dieser Taufe ist aber nun eine wunderbare Erscheinung verbunden, die Oeffnung des Himmels, das Herabkommen des Geistes auf Jesum in Gestalt der Taube, die zeugende Himmelsstimme. Matthäus und Marcus erzählen es als Erscheinung, die Jesu geworden, Johannes, weil er nicht die Erzählung selbst gibt, sondern nur das sich darauf stützende Zeugniß des Täufers, als dessen Erlebnis, ohne daß das eine das andere oder beides eine weitere Oeffentlichkeit und den Antheil des Volkes ausschloße. Lukas stellt die Sache am meisten rein objektiv dar. Daß eine wunderbare Begebenheit vorliegt, ist keinem Zweifel unterworfen; man hat dieses Wunder anstößig für gebil-

dete Vorstellungen von Gott und dem Himmel gefunden. Aber der Evangelist Johannes, der die reinsten Begriffe von Gott hat, hat sich nicht daran gestoßen, es ist deswegen nicht nöthig, das Ganze für eine rein innerliche Vision zu halten, wogegen die Berichte doch ziemlich deutlich sprechen; wohl aber müssen wir es als Vision überhaupt mit symbolischem Charakter fassen, dann hat weder der durch hellen Lichtglanz wie gespaltene Himmel, noch das Bild der längst sinnbildlich gewordenen Taube, noch die Himmelsstimme etwas Anstößiges. Alles ist vorbereitet durch Anschauungen und Worte (Jesaj. 42.) des alten Testaments. So gewiß aber diese Voraussetzungen für die Begebenheit und deren Erfolg vorhanden seyn mußten, so wenig würden sie ausreichen, eine dichtende Entstehung der Erzählung zu erklären; am allerwenigsten erklärt sich diese aus dem jüden-christlichen Interesse, hier erst Jesum zum Messias werden zu lassen, wobei die übernatürliche Geburt dann im Gegentheil schon von der höheren Ansicht seiner Person gedichtet wäre. In Wahrheit geht die Geschichte der Erzeugung nicht wesentlich über die Voraussetzungen der alttestamentlichen Anschauung vom Messias hinaus, und umgekehrt finden wir die Taufbegebenheit bei dem Evangelisten Johannes neben der höchsten und reinsten Ansicht von seiner Person. Die ebionitische Erzählung der Thatsache aber, wie wir sie durch die Väter kennen, ist zu offenbare Umbildung und dogmatische Bereicherung des biblischen Berichtes.

3. Jesus ist durch die Taufe und das Taufwunder nicht zu seinem messianischen Bewußtseyn gekommen. Wenn er dieß überhaupt hatte, so war die Entwicklung seines persönlichen Selbstbewußtseyns auch die Entwicklung davon, und das bezeugt die Begebenheit seines zwölften Jahres. Die natürliche Vermittlung jener Entwicklung lag in dem Umgange mit dem göttlichen Worte einerseits und mit dem erlösungsbedürftigen menschlichen Geschlechte andererseits. Für den Täufer und durch ihn jedenfalls für das Volk war das Taufwunder die Enthüllung der messianischen Person Jesu, hiermit war es der Culminationspunkt der johanneischen Taufe, und die entscheidende Wendung für den Anfang des messianischen Reiches. So wird es von selbst auch für Jesum das Zeichen zum Anfange seiner messianischen Thätigkeit, es war für ihn des Vaters Wort, das ihn auf seine Bahn weist, des Vaters,

der sich die Epochen des Gottesreiches zu bestimmen vorbehalten, Marc. 13, 32. Apostelg. 1, 7. Aber damit ist ohne Zweifel doch auch ein innerlicher Vorgang, eine Umwandlung seines Bewußtseyns verbunden gewesen. Die Salbung mit dem heiligen Geist ist hiefür nur ein allgemeiner Ausdruck. Diese Veränderung steht im engsten Zusammenhang mit dem was er nach dem synoptischen und johanneischen Bericht, die sich wie Rehrseiten ergänzen, ursprünglich war. Er hatte das messianische Bewußtseyn, er wußte sich als sündlos, er wußte sich in der Einheit mit Gott im Unterschied von allen übrigen Menschen. Aber Eines konnte ihm dabei immer noch zur Aktivität des messianischen Bewußtseyns fehlen. Das ist das Bewußtseyn von der explicite vorhandenen messianischen Kraft. Den menschengewordenen Logos kann man sich wohl ohne dieses Hervortreten und diese Thätigkeit denken. Es fängt also mit demselben innerlich ein Neues für ihn an, und wie alle zeitliche Entwicklung nicht schlechtthin von innen ausgeht, sondern durch äußere Anregung bedingt ist, so mußte denn nun auch hier eine äußere göttliche Einwirkung stattfinden, durch welche seine immanente Messianität zur aktiven wurde. In diesem Hervortreten gewinnt sie die unterschieden prophetische Form, und das ist also diese eigentümliche Entwicklungsstufe der gottmenschlichen Persönlichkeit, daß der prophetische Geist über Jesum kommt; darin ist sein persönliches Bewußtseyn mit der in ihr gelegenen Gottesfülle in dem Maaße erfüllt, daß seine nun beginnende außerordentliche Thätigkeit der Ausdruck dafür wird.

#### 4. Die Versuchung Jesu.

##### §. 11.

Bedeutung ist die Verbindung, in welche die drei ersten Evangelien mit der Taufe Jesu die Erzählung einer Versuchung setzen, der er als der erklärte Messias ausgesetzt war. Eine unbefangene Betrachtung ihrer Darstellung nöthigt uns die Anerkenntniß ab, daß sie ein geschichtliches Faktum erzählen wollen, daß das Widergöttliche, wozu er versucht werden soll, nicht in der Person Jesu lag, daß es ihnen objektiv ist, und zwar von dem Fürsten der

Finsterniß ausgeht als dem Versucher. Dieß vorausgesetzt ist es möglich, das Ereigniß als ein innerliches zu fassen, — die Versuchung aber ist jedenfalls so zu verstehen, daß Jesus von jeder Lust zum Bösen unberührt blieb, und darin liegt die vollste Ueberwindung der Versuchung, eine Ueberwindung, welche die von Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit zu verfolgende Bahn bezeichnet. Aber je reiner die dieser Erzählung zu Grunde liegende Idee vom Messias und seinem Werke ist, desto entschiedener werden wir zu der historischen Ansicht von derselben hingedrängt, nach welcher dieselbe eine wirkliche, von Jesus selbst seinen Jüngern zu ihrer Belehrung mitgetheilte Thatsache ist, eine Messias-Prüfung, in welcher Jesus der von Gott feierlich bezeichnete Messias sich durch seine sittliche Kraft gegenüber von dem Fürsten der Finsterniß als solcher bewährt hat.

1. Die Versuchung Jesu in der Wüste Matth. 4, 1 ff. Marc. 1, 12 f. Luk. 4, 1 ff. wird mit der Taufe nicht nur der Zeit nach, sondern auch innerlich in Zusammenhang gesetzt; denn es ist der dort über ihn gekommene Geist, der ihn in die Wüste führt. Ehe er nach außen austritt, muß er sich nun zuerst innerlich als aktiver Messias bewähren. Die Versuchung gehörte so zu seiner messianischen Stellung. Darum zieht es ihn dahin. Aber auch psychologisch erklärt sich der Zug in die Einsamkeit und Zurückgezogenheit ganz gut; der neuen Thätigkeit mußte nach der Weihe zunächst noch eine ernste persönliche Erwägung vorangehen, dieß ist ihm sittliches Bedürfniß. Hiermit hängt das Fasten als Förderungsmittel der Contemplation, des unge störten Umgangs mit Gott zusammen (daß es ein relatives Fasten ist, zeigt der Blick auf Matth. 11, 18. vgl. 3, 4. und Luk. 7, 33. Apostelg. 27, 33. u. A.). Die Einsamkeit vergegenwärtigt ihm seine messianische Stellung, er ist ohne alle menschliche Hilfe, daher die Züge Marc. 1, 13. Hier ist nichts zufällig, Alles geschieht nach einer höheren göttlichen Nothwendigkeit; aber die Evangelisten sind sich bewußt, eine wirkliche Geschichte zu geben; so stellen sie dieselbe dar, so ordnen sie sie ihrer ganzen Darstellung ein; für sie ist es jedenfalls nichts Anderes

gewesen. Johannes beginnt seine Geschichte erst, nachdem dieß Alles vorgefallen.

2. So gewiß aber die Evangelisten die Erzählung als eine wirkliche Begebenheit darstellen, so bleibt hienach doch das noch eine offene Frage, ob diese eine äußerliche oder eine innerliche gewesen sey. Nur das steht fest, daß bei der letzteren Annahme nicht der Ursprung der Versuchung selbst in Jesu gedacht werden kann, sondern dieser ist jedenfalls ein anderes Subjekt, nämlich der Satan. Unbedingt zu verwerfen ist also die Ansicht von einem innerlichen Vorgang, nach welcher es nur ein Streit der Gedanken im wachenden Jesu selbst gewesen wäre. Auch die Annahme eines Traumes aber hat wenigstens im Texte gar keine Stütze. Möglicher ist die Annahme einer vom Satan gewirkten Vision. Sie hat sogar einen Halt in der Erzählung, weil ein persönliches äußerliches Erscheinen des Satans in der heiligen Geschichte sonst beispieillos ist, und weil der Wechsel der Lokalitäten in der Versuchung sich als ein wirklicher schwer denken läßt. Insbesondere müßte ja wohl das Zeigen aller Reiche der Welt als ein nur theilweise wirkliches und übrigens durch die Vision ergänztes vorzustellen seyn. Auch daß Jesus vom Geiste in die Wüste geführt wurde, hat man dahin gedeutet. Eine Nöthigung zu dieser Ansicht liegt aber weder hierin noch in den anderen Gründen, zumal da Jesus selbst doch auch sonst in außerordentliche Berührung mit der Geisterwelt tritt, wie es in der Verkörperung und in Gethsemane geschehen ist, und da der Satan, wenn er existirt, auch muß erscheinen können. Offen bleibt aber die Möglichkeit, daß die Begebenheit selbst im Sinne der Evangelisten nicht auf äußerer sinnlicher Wahrnehmung, sondern auf innerer Anschauung beruht habe, so jedoch, daß dieses der Objectivität des Versuchens keinen Eintrag thut.

3. Die Akte der Versuchung selbst sind drei. Der Versucher faßt Jesum an der dreifachen Richtung des allgemein menschlichen persönlichen Triebes, als Lebenstrieb, Ehrtrieb und Herrsch- und Habsucht. Es ist hienach die Versuchung zum widergöttlichen Genuß, zum Gott=versuchen und zur vollendeten Selbstsucht, und insofern eine allgemein-menschlich-sittliche. Aber in ihrer Bestimmtheit ist die Versuchung spezifisch-messianisch und knüpft nur an jenes allgemein Menschliche an,



so wie sich der Versucher auch des sinnlichen Triebes bediente, um den Fall des menschlichen Geschlechtes in die Empörung wider Gott herbeizuführen. Der Versucher wendet sich an Jesum als den Sohn Gottes, als den, der mit Wunderkraft ausgerüstet, Gegenstand des besondern göttlichen Schutzes und verordneter Herr des Reichs Gottes in der Welt ist. Und unter Berufung auf diese Messias-Eigenschaften sucht er ihn aus der ihm angewiesenen Stellung zu Gott herauszulocken und ihn, indem er ihm seine Messiaschaft vorhält, zu einem after-messianischen Handeln zu verlocken. Die erste Versuchung knüpft an ein wirkliches Bedürfnis und will bewirken, daß er sich seinem irdischen Lebensberufe entziehe; die zweite will ihn veranlassen, in willkürlich gewählter Gelegenheit und aufgesuchter Gefahr sich von Gott auszeichnen zu lassen. Nun ist die individuelle Versuchung erschöpft, und es bleibt nur übrig, den ganzen Glanz weltlicher Universalherrschaft ihm darzubieten, aber darin mußte sich auch der Satan in seinem ganzen Wesen offenbaren und verlangen, daß er ihm diene. Jesus weist ihn mit dem Fundamental-Grundsatz des alten und neuen Bundes zurück. Schritt für Schritt hat er die Fehlgedanken des Versuchers entlarvt, und zuletzt tritt er ihm mit Entrüstung entgegen. In dem zwiefachen Charakter der Versuchung liegt daher auch beides: einmal ist er von aller bösen Lust frei geblieben, nur von außen kam die Versuchung an ihn; er aber war und blieb sich von Anfang ihres totalen Gegensatzes gegen die göttliche Ordnung bewußt; und eben daß weder Verstand noch Willen einen Augenblick unentschieden waren, beweist die Abwesenheit der bösen Lust. Weiter aber hat sich in der Ueberwindung der Versuchung ein dreifacher Grundsatz seines ganzen messianischen Berufslebens ausgeprägt: die messianische Kraft nie zum eigenen Vortheil anzuwenden, nie eine außerordentliche göttliche Hilfe willkürlich herauszufordern, und dem Reiche der Finsterniß nie um des scheinbar glänzenden Erfolges willen die geringste Einräumung zu machen.

3. Die ungeschichtliche Ansicht der Versuchungsgeschichte hat dieselbe theils als Parabel, theils als Mythos gefaßt. Was das erstere betrifft, so ist nicht nur in der Erzählung keine Spur, die dafür spricht, sondern es wäre auch wider alle Analogie, daß Jesus in einer Parabel seine eigene Person bildlos einführen würde. Auch die Beschränkung



der Annahme im geschichtlichen Sinne, wornach Jesus einen wirklichen innern Vorgang parabolisch erzählt hätte, was dann von den Jüngern geschichtlich mißverstanden worden wäre, ist wenig glaublich; das Mißverständniß wäre dann doch von ihm selbst verschuldet, da er sonst vom Satan objektiv und didaktisch spricht; es ist aber eben die Scheu vor dem Satan, welche zu dieser Aushilfe geführt hat; bei der entchiedenen Lehre Jesu hat diese aber wenigstens auf dem Boden des Evangeliums keinen Grund, und kann uns deshalb auch nicht für die mythische Ansicht stimmen, welche ebenfalls von ihr geleitet ist. Was dieselbe sonst über die Schwierigkeit, das Geschehene sich wirklich zu denken, vorbringt, findet seine Erledigung in der Unterscheidung von wirklichem und äußerlichem Geschehen. Die Erklärung des Mythos aber aus geschichtlichen Momenten von außen fällt in erhebliche Schwierigkeiten. Die vierzig Tage, welche Mose und Elias in der Wüste zubrachten, haben eine andere Bedeutung und anderen Anlaß; daß aber diese Zahl im Volke eine altherkömmliche war, das spricht nur dafür, daß sie als runde Zahl auf die Erzählung dieser Begebenheit leicht angewendet werden konnte. Für die Hauptidee aber, die satanische Versuchung des Messias, giebt es nicht nur keine Parallele aus dem Alten Testamente und dem jüdischen Volksbewußtseyn, wohl aber bestimmte Spuren, daß das letztere keinen Raum für sie hatte. Einestheils dachte man sich den Messias zu hoch und anderentheils nur als den äußeren Besieger der satanischen Macht, aber nicht an einen ethischen Kampf. Ebenso wenig lassen sich die einzelnen Versuchungen ihrem Inhalte nach aus der alttestamentlichen Parallele der Versuchung des Volkes in der Wüste ableiten, die zweite und dritte am allerwenigsten, die erste aber bei scheinbarer Ähnlichkeit doch auch nicht, da bei Jesus der Hunger nur die Anknüpfung ist, die Versuchung selbst aber auf das Wunderthun geht. Daß endlich das Verhalten Jesu in der Versuchungsgeschichte so ganz mit seiner Lehre übereinstimmt, spricht eben für die geschichtliche Wahrheit desselben. Eben deswegen kann die Sache nur von ihm selbst ausgehen. Dieß wird um so gewisser, wenn wir erwägen, wo der Mythos hätte entstehen sollen. In einem jüdisch=befangenen Kreise gewiß nicht. Denn für diesen lagen die Anschauungen, welche der Versucher darbietet, näher, als das ethische Messiasbild,

welches Jesus selbst darbietet. Also konnte er nur von dem geläuterten apostolischen Kreise ausgehen, und hier eben ist denn wieder ein solcher Verstoß gegen geschichtliche Treue nicht denkbar. Ohne Zweifel hat Jesus selbst die Geschichte mitgetheilt, schwerlich erst nach der Auferstehung, eher bei Veranlassungen wie Matth. 16, 21 ff.; es ist eine fragmentarische Darstellung; vielleicht hat er selbst aus den Versuchungen, die er zu bestehen hatte, nur die drei, in welchen sich die Hauptgrundsätze seines messianischen Wirkens aussprachen, ausgewählt.

4. Die Bedeutung der Begebenheit ist eine zwiefache, eine dogmatische und eine historisch=dogmatische. In ersterer Rücksicht zeigt sie an Jesu seine wahrhafte, aber sündlose Menschheit und den ebenso rein göttlichen, wie rein menschlichen Charakter seines Werkes an; die Versuchbarkeit selbst ist ein Moment der successiven Lebensentwicklung, in welcher der ganze geistige Gehalt seines Lebens in das göttliche Leben allmählig aufgenommen werden mußte; ihm steht gegenüber die Welt mit der Sünde, und zwar concentrirt in der Person des Satans, welcher hier als der Versucher des zweiten Adams, wie einst bei dem Falle des ersten eingreift, und das göttliche Werk hier, wie dort Wahrheit und Gerechtigkeit in der Menschheit nicht bestehen lassen will.

Historisch=dogmatisch bezeichnet die Erzählung den Zeitpunkt, in welchem die Idee des messianischen Werkes, welches Jesus jetzt zu realisiren im Begriffe ist, in ihm zur vollen, sittlichen That geworden. So ist die Versuchung mit der Taufe Ausgangspunkt und Typus für das ganze nun beginnende öffentliche Leben, jene mit der göttlichen Offenbarung des Sohnes in ihm und der vollkommensten Unterwerfung des Sohnes in den Willen des Vaters, diese mit der entschiedensten Entgegensetzung gegen den Weltgeist, in welcher sich jenes Beharren im göttlichen Willen bethätigt, und so bilden beide Berichte keine heterogene, sondern sehr homogene Bestandtheile der evangelischen Geschichte, deren Uebergehen von Seiten des Johannes, bei welchem sie übrigens durch den Anfangspunkt seines Evangeliums schon ausgeschlossen waren, um so weniger befremden darf, als er eben auf das Bestimmteste das Bewußtseyn Jesu berichtet, welches dieser von der Entgegenwirkung des Satans gegen seine Person und sein Werk hat.

---

### III. Verlauf des öffentlichen Lebens.

#### 1. Plan Jesu.

##### §. 12.

Der Plan Jesu, d. h. der Endzweck seiner ganzen Wirksamkeit, welcher wenigstens zunächst negativ schon aus seiner Versuchungsgeschichte hervorgeht, ist von uns im Gegensatz gegen jede bloß abstrakte Auffassung desselben, bestimmt als der messianische zu denken, und zwar in der Weise, daß wir ihn mit Verwerfung eines bloß politischen, auf gewaltsamer Umwälzung beruhenden, so wie eines mit einer weltlichen Macht für Jesus selbst verbundenen, auf die jüdische Nation für immer oder wenigstens für den Anfang beschränkten geistig-politischen Reiches und ohne irgend einen Wechsel, ein Schwanken oder eine temporäre Täuschung in der Seele Jesu anzunehmen, auf die mit der Erlösung der Menschheit von der Sünde identische Stiftung des Gottesreiches beziehen.

1. Wenn von einem Plane Jesu die Rede ist, so ist diese Bezeichnung mit Rücksicht auf die unter der Anwendung des Ausdruckes geführten Erörterungen gewählt; es soll damit weder ein willkürlich-Ersonnenes, noch überhaupt durch Reflexion Gemachtes angedeutet werden. Die Wirksamkeit Jesu war die Entfaltung seiner Persönlichkeit. Aber indem er das, was in ihm war, auf nothwendige Weise erfaßte, gestaltete es sich doch in ihm zum klaren Gedanken, und das Wirken, welches vor ihm lag, zum bestimmten Entschluß. Wenn wir nur in diesem Sinne von einem Plane reden, so sind wir auch schon darauf hingewiesen, bei demselben nicht an ein Abstractum, wie das Reich der Wahrheit und Tugend zu denken, sondern an die bestimmte Stellung, welche dieses Selbstbewußtseyn Jesu zur Menschheit in einer bestimmten Zeit und Nation hatte. Sein Werk ist das durch tausendjährige Führung und Entwicklung in der Mitte zunächst des israelitischen Volkes, mittelbar aber in der ganzen Menschheit vorbereitete,

sein Plan also der messianische. Darin liegt seine ganze Bedingtheit durch das Alte Testament nach Idee und Geschichte. Es ist dieß von ihm selbst anerkannt, schon durch seinen Anschluß an Johannes den Täufer, durch Erklärung seiner selbst zum Messias vor dem Volk, Matth. 21, 15. 16., vor Einzelnen, Joh. 4, 6 ff., 9, 37. 10, 25. vor Gericht, Joh. 18, 37. Matth. 26, 64. und durch den Erfolg dieser Erklärungen in der Anerkennung der Jünger nach seinem Tode.

2. Strettig ist nur, wie bald er sich als Messias erkannt und erklärt habe. (Vgl. S. 30.) Weil Johannes hierin von den Synoptikern abweiche, und diese selbst in einem Schwanken seyen, hat man geschlossen, habe er sich wohl nur spät als Messias gefaßt (Matth. 16), sey zu Anfang etwa nur Schüler des Täufers gewesen, habe dann jenen Gedanken nur schüchtern und allmählig sich angeeignet, daher die Ausbreitung verboten, sey auch beim Aussprechen von Seiten Anderer erschrocken, woraus sich eben auch die Rückfälle des Volkes in andere Ansichten über ihn erklären; ja es seyen wohl die bestimmteren Erklärungen von ihm nur irrig in eine frühere Zeit zurückverlegt. Hierbei ist erstens die Voraussetzung irrig, daß die Erklärungen Jesu nach Johannes von Anfang an bestimmt, und dieselben, sowie das Verhalten der Menschen gegen ihn, hierauf immer sich gleich bleibend seyen. Was ihm Jünger zuerst zuführt, ist nur das Zeugniß des Täufers, und dann allerdings der große Eindruck seiner Person, welchen er den Entgegenkommenden jedoch nicht mit einem eigentlichen Zeugniß seiner Messianität, sondern nur durch Hinweisung auf das unvergleichlich Hohe in ihm (Joh. 1, 51. 52.) bestätigt, wovon sie bald andere Beweise haben sollten. Aber es bezog sich dieß Alles nur auf einzelne besonders Empfängliche. Anders verhält er sich vor einer gemischten Menge; er thut Wunder in Galiläa, aber er erklärt sich nicht für den Messias, ebenso in Jerusalem giebt er das Zeichen der Tempelreinigung, aber was er über seine Person sagt, ist noch in Dunkel gehüllt, ja es heißt ausdrücklich, daß er sich ihnen nicht anvertraute, weil er wußte, was an ihnen sey. Anders verfährt er Kap. 4 in Samarien, wo ihm wieder eine offenere Empfänglichkeit begegnet, und die politische Messiasidee der Juden nicht gegenübersteht. Aber bei den Juden in Galiläa und Judäa spricht er sich über die messianische Idee immer

nur mit der größten Behutsamkeit aus. Kap. 6. sehen wir ihn nach dem Speisewunder sich dem erregten Volk entziehen; dann redet er allerdings über die Erhabenheit seiner Person und Sendung, läßt aber die messianische Idee in Hintergrund treten, kleidet seine Rede in ein absichtliches Dunkel, legt Alles darauf an, auf die Idee eines geistigen Zweckes hinzu führen, deutet sogar seinen Tod an, kurz er spricht auf eine die Menge vielmehr abstoßende Weise. Dieselbe Zurückhaltung (wie er sie auch schon bei Nikodemus gezeigt hatte) zeigt Jesus ausdrücklich und grundsätzlich gegenüber von messianischen Aufforderungen der Seinigen Joh. 7, 2 ff. und des Volkes 10, 24. (vgl. 7, 40). Sie liegt in seinen Plänen. In Galiläa mußte er sich scheuen, die politische Messiasidee zu nähren, in Jerusalem, eine vor schnelle Katastrophe herbeizuführen. Mit diesem Verhalten Jesu stimmt das der Jünger Matth. 16. völlig überein. Das Bekenntniß Petri ist nicht ein neu aufgehendes Licht, sondern eine Concentration aller Strahlen, die ihnen bisher aufgegangen. Jesus veranstaltet dieß zu ihrer bewußten Befestigung in ihrem Glauben, im Gegensatz gegen die Meinungen der Menge, damit sie so auf sein Leiden gefaßt und zur Ertragung desselben vorbereitet werden konnten; er spricht dann seine heilige Freude darüber aus, vgl. Matth. 11, 25., wahrlich keine Ueberraschung, sondern Freude über die Tiefe des inneren Lebens, welches er so begründet sieht; über ein erst auftauchendes Licht hätte er nicht so reden können. Wenn aber das Volk über ihn schwankend blieb, so erklärt sich dieß nicht aus einem schwankenden Benehmen seinerseits, sondern einfach daraus, daß dieses Volk doch einen ganz anderen Messias, nicht einen mit Wunderthun und Lehren umhergehenden Propheten, sondern einen, der die Zügel der Herrschaft ergriffe, im Sinne hatte. Aus Allem aber geht hervor, daß er in der Enthüllung seiner messianischen Würde die Weisheit beobachtete, ohne welche sein Plan nicht gelingen konnte. Nirgends lehnt er aber von Anfang an eine Anerkennung seiner Messianität ab, vielmehr nimmt er sie überall beifällig auf Matth. 8, 10—13. 29—32. 9, 18—26. 27—29. Matth. 12, 23 ff. Ja er eifert bei den Synoptikern ebenso entschieden, als bei Johannes gegen böswillige Angriffe, die ihm als Wunderthäter gelten. Von Anfang an giebt er sich als Messias, am entschiedensten in der



Bergpredigt, ebenso in der Rede über Johannes Matth. 11, 12 ff. Aber die Erkenntniß sollte aus der Anschauung seiner Thaten erwachsen. So nur konnte sie die rechte, innerlich begründete seyn. Wenn er aber sogar die Ausbreitung einzelner Thaten verbietet, so liegt doch auch darin gewiß keine innerliche Unsicherheit, vielmehr aber das entschiedenste Selbstbewußtseyn, welches auch darin jene zurückhaltende Weisheit übt ganz nach den Umständen, entweder um einen dem wahren Ziele seines Wirkens nur schädlichen augenblicklichen Erfolg zu hindern, oder aber um geheilte Menschen in ihr Inneres einzuführen, bei denen der laute Jubel eben die tiefere Wirkung nur unmöglich gemacht hätte. Am deutlichsten ist solcher Zweck des Verbotes bei der Verklärung. So spricht denn Alles nur dafür, daß er, indem er von Anfang an sein Werk als das messianische auffaßte, doch auf das Sorgfältigste bemüht war, es nicht mit den Messiasvorstellungen seiner Zeit zusammenfallen und die Reinheit seiner Absichten durch solche Berührung trüben zu lassen. Je bestimmter wir eben diese Absicht und die offenbarste Enthaltensamkeit und Selbstverläugnung um derselben willen bei ihm verfolgen können, desto gewisser ist auch, daß er von Anfang an mit sich selbst völlig im Reinen war.

3. Eben der Gegensatz, in welchen er sich so stellte, schließt schon auf seiner Seite jeden rein politischen Plan aus, wie man ihn wohl früher, das Evangelium und die Weltgeschichte schändend, ihm zuschreiben wollte. Der ganze Geist seines Lebens, Lehrens, Wirkens, sowie seines Leidens und Sterbens ist dagegen. Auch fehlen alle politischen Maßregeln, die Wahl der Apostel und Jünger sind es offenbar nicht; aber auch der letzte Einzug in Jerusalem ist zwar nicht bloß ein zufälliges Ereigniß, sondern von ihm gewollt und veranstaltet, aber er hat doch einen rein symbolisch-prophetischen Charakter. Er versucht darin den letzten felerlichen Eindruck seiner Person auf das Volk, aber ohne politische Absicht; denn er zieht ein, nur um als Prophet durch Wort und That in der Stadt und dem Tempel zu wirken. — Aber ebenso wenig lassen sich die Ansichten halten, welche ihm einen geistig-politischen Plan zuschreiben, so daß das Geistige das Wesentliche, das Grund-Element bleibt, aber zugleich ein politisches Element sich anschließt. So hat man gesagt, daß er eine Catastrophe, die Wiederher-



stellung des Davidischen Thrones zwar nicht äußerlich durch Gewalt selbst herbeiführen gewollt, aber daß er sie durch göttliche Veranstaltung und Vermittlung von Engeln und höheren Mächten erwartet habe. Allein die Herrschaft, welche Jesus erwartet, Matth. 19, 28. Luc. 22, 30. fällt in eine Welterneuerung, welche bei Matthäus als *παλιγγενεσία* bezeichnet ist, die Todtenerweckung in sich schließt, in den *αἰών μελλών*, in welchem nach Lukas 20, 35. 36. die Menschen den Engeln gleich seyn werden, das ist keine politische Erwartung. Matth. 26, 53. sagt Jesus aber nicht, daß er Engel erwarte, sondern gerade das Gegentheil: er könnte darum bitten, aber die Schrift würde nicht erfüllt. Die erwarteten Engelerrscheinungen Matth. 16, 27. 24, 30. 31. 25, 31. haben aber mit weltlichen politischen Absichten von ferne Nichts gemein. Und wie wenig kann davon die Rede seyn, wenn er doch den Eintritt seines Reiches in einer Zeit erwartet, in welcher sein Leiden und Sterben vorausgegangen ist Luk. 17, 25. Matth. 16, 27. 28. 21. Matth. Kap. 24. 25. vgl. 26, 1 f. Eben diese Erwartung spricht auch gegen die Beschränkung des Planes auf eine sittliche und dadurch auch äußerliche Wiedergeburt seiner Nation, der überdieß die Zeugnisse von der Universalität desselben und die bestimmte Erwartung des Unterganges seiner Nation entgegenstehen. Aber man hat nun den Versuch gemacht, die politische Seite an Jesu Plan dadurch zu retten, daß man zwei verschiedene Perioden seines Lebens in dieser Rücksicht annahm. Er habe zuerst durch geistige Mittel ein theokratisches Reich zu stiften beabsichtigt, und erst später dieß aufgegeben. Als bloßer Sittenlehrer hätte er den Messiasnamen gar nicht anzunehmen nöthig gehabt, in seiner ersten Zeit habe er aber nicht einmal Etwas gethan, die falschen Auffassungen desselben unmöglich zu machen, und vor Allem zeige sich ein großer Contrast seiner anfänglich so heiteren und später so wehmüthigen Stimmung. Allein wenn er erst in der späteren Zeit sich entschiedener gegen alle falsche Messiaserwartung verhielt, so ist dieß ganz einfach dadurch begründet, daß er überhaupt anfänglich sich nicht direct als Messias bezeugt, sondern nur die Idee des Reiches verbreitet und die Umbildung der Menschen für dasselbe anstrebt. Uebrigens fällt die einzige Stelle, in welcher er die falschen Erwartungen sogar wenigstens scheinbar begünstigen soll, Matth. 19, 28. 29. in die zweite Periode.

Der Gegensatz früherer Heiterkeit und späterer Wehmuth ist ein fließender, man vergleiche nur Matth. 11, 25—30. und ebendas. 20—24. Und wie klar besonnen hat er schon im Anfange nach Matth. 13. die verschiedenartigsten Wirkungen seines Wortes und Alles, was damit zusammenhängt vorgestellt, hat er in der Bergpredigt schon seinen Jüngern Verfolgung vorausgesagt, und im Gespräche mit Nikodemus seinen Tod (vgl. S. 13, 1). So fällt diese Annahme in sich selbst, wenn sie zu dem Mittel der Voraussetzung schreiten muß, die Evangelisten haben die Perioden vermischt. Aber ein Fortschreiten in der wehmüthigen Stimmung liegt in der Natur der Sache, so wie sein ganzes Bewußtseyn der Entwicklung unterworfen ist. Nur ist dieß keine Entwicklung des messianischen Bewußtseyns mehr in der Dauer seiner Wirksamkeit. Daß er überhaupt sich als Messias gefaßt, das beweist gewiß keine politische Absicht, wenn es überhaupt eine Messiasidee gab, welche nicht politischen Charakters war. Es ist dieß aber nicht Sache seiner freien Wahl, sondern ein nothwendiges Ergebniß seiner Persönlichkeit und des Zusammenhanges des neuen Bundes mit dem alten.

4. Was Jesus bezweckte, war also die mit der Erlösung identische Stiftung des Gottesreiches (vgl. S. 39). Dieses Reich ist schon nach der Bergpredigt Kern und Hauptgegenstand seines Wirkens, und zwar sofern es ein ethisches Reich ist. Und wenn die Auswahl seiner Neben bei Johannes diese Idee nicht ebenso ausschließlich in den Vordergrund stellt, so ist sie doch auch dort als Central-Idee schon durch das Gespräch mit Nikodemus und die Antwort an Pilatus bezeugt. Es war ein geistiges und allgemeines Reich, was er erstrebte, wie dieß die Betrachtung seiner Lehre von demselben zu zeigen hat; daß er selbst sich und die vorbereitende Wirksamkeit seiner Apostel nur darum auf die jüdische Nation beschränkte, um hier zuerst einen festen Halt und Ausgangspunkt für das Ganze zu gewinnen, und dagegen selbst sich an Nichtjuden wandte, wo es ohne Störung seiner höheren Zwecke geschehen konnte, zeigt der Hauptmann von Capernaum und die Samariterin. Sein Auftrag, allen Völkern zu predigen, besteht auch ganz wohl mit der Thatsache zusammen, daß die Jünger doch nach seiner Vollendung nur allmählig denselben erfüllen lernten. Ihr Vorurtheil war nur, daß die Nichtjuden, um am Gottesreiche Theil zu haben, sich in den theo=

kratischen Verband aufnehmen lassen müßten. Diesen theokratischen Verband, die Ordnung des alten Bundes, wollte er selbst noch nicht auflösen, sondern erfüllen. Er tritt daher derselben nicht in revolutionärer Opposition gegenüber; er hält wohl sogar selbst das Gesetz; denn der alte Bund besteht fort, bis der neue vorhanden ist; dieß geschieht aber erst mit seinem Tode. Seine Aufgabe ist die Entwicklung des ewigen Inhaltes des Gesetzes aus der nationalen Form heraus (s. Lehre Jesu). Die allgemeinen Aussprüche Jesu über den Zweck seines Lebens zeigen als denselben theils die geistige Errettung der Sünder, theils die Stiftung des Gottesreiches; Beides vereinigt sich durch die Lehre, daß die Buße oder sittliche Erneuerung die Bedingung des Antheils am Reiche Gottes ist. So stellt es sich bei den Synoptikern dar, und demgemäß sammelt er die Gläubigen um sich und arbeitet darauf hin, daß sie sich an ihn anschließen; er sucht das sittliche Bedürfniß in ihnen zu wecken, und nähert sich denn, in welchen es am offenbarsten vorliegt. Ist es schon hier er selbst, welcher durch sein Gehen und Wirken all.ß Heil vermittelt, so tritt seine Person noch mehr in den Vordergrund im Johannischen Evangelium, deßwegen weil hier sein Thun statt als *σωζειν* noch mehr als das belebende erscheint, und er so der positive Mittelpunkt ist. Indem nun seine Person und deren Erscheinung das Hauptmoment im Plane wird, so erhellt dadurch die tiefere Bedeutung des Sages, daß wir seinen Plan nicht abstrakt nehmen dürfen. Nicht nur seine historische Begründung müssen wir festhalten, sondern die Identität seines Werkes mit seiner geschichtlichen Erscheinung, als der des göttlichen Lebens in der Menschheit. Auf ein äußeres Reich oder Gemeinwesen war es hiebei zunächst nicht abgesehen, oder doch nur in soweit, als dieses Äußere sich nothwendig aus der inneren Umwandlung ergeben mußte, und in diesem Sinne darf man sagen, daß auch ein politisches Element in seinem Plane lag, sofern eben das neue Princip seine Kraft auch an der Gestaltung des öffentlichen Lebens bethätigen muß. Die allgemeine und wesentliche Geistigkeit seines Planes in Verbindung damit, daß Alles in seiner Person ruht, giebt demselben seinen ganz einzigen Charakter; kein Religionsstifter, Gesetzgeber, Weisheitslehrer hat diese ganz univervelle Absicht; denn keiner kann den Glauben haben, daß er die Menschheit

erlösen könnte. Die Geschichte kennt große Entwürfe großer Menschen; aber der Gedanke einer Erlösung der Menschheit, wie er in ihm Wahrheit geworden ist, steht schlechthin einzig da; er konnte nur von einer über die Menschheit erhabenen Person ausgehen.

## 2. Ausführung dieses Planes.

### §. 13.

Diesen Plan, dessen Schwierigkeiten Jesus sehr deutlich erkannte, konnte er gleichwohl durch sehr einfache Mittel verwirklichen, weil derselbe auf der Eigenthümlichkeit seiner Person beruhte. In der That erscheint er so sehr als der Eine, auf den sein Werk sich stützte, und seine Handlungsweise als so unbefangen und offen, daß die Hypothese eines geheimen Bundes, durch welchen er als Haupt oder Mitglied die Erreichung seiner Absichten herbeigeführt, als vollkommen unbegründet und nichtig erkannt werden muß. Dagegen vereinigt sich Alles, was er für sein großes Werk that, in der Selbstdarstellung dessen, was er war, gegenüber theils von Gott, theils von der Welt, sowohl im Thun als im Leiden, eben daher in einer öffentlichen Wirksamkeit, welche im Allgemeinen den prophetischen Charakter an sich trug, und welche theils auf das Volk überhaupt, theils auf einen engeren Kreis bestimmter Schüler berechnet war, sowie in einem öffentlichen Tode, welcher eben so sehr durch die Umstände herbeigeführt, als von seiner Seite freiwillig als das nothwendige Mittel zur Vollendung seines Werkes übernommen war, und seine Erhöhung und Verklärung zur Folge hatte.

1. Wenn man von Schwierigkeiten dieses Planes spricht, so ist zu sagen, daß Jesus sich derselben vollkommen bewußt war, aber auch daß dieser Begriff nur uneigentlich gelten kann, denn was man so heißt, war in der göttlichen Nothwendigkeit mit eingeschlossen, ja es gehört zur Aufgabe des Planes selbst. Er als tiefster Menschen-

kenner konnte sich über die Art der Aufnahme, welche ihm bevorstand, nicht täuschen; aber tiefer liegt die Erkenntniß ja eben darin schon, daß er eine Erlösung der Welt wollte; darum setzt er sich und seine Sache der Welt geradezu entgegen und eben die Lösung und Ueberwindung dieses Gegensatzes betrachtet er als seine Aufgabe. Er übersah sie aber in ihrer völligen Concentration. Nach den Parabeln im 13. Kap. bei Matthäus hat er vorausgesehen, nicht nur daß der Adler der Welt seinem Worte eine sehr ungleiche Aufnahme gewähren wird, sondern auch, daß die Masse der Gewonnenen eine durchaus ungleichartige seyn und bleiben wird, bei der eine Ausscheidung der wahrhaft Gläubigen vor Gott nicht einmal rathsam erscheint, bis zum Gerichte; er hat vorausgesehen, daß auch da, wo sein Werk fortschreitet, dieß doch nur in langsamer und allmältiger Erfüllung geschieht. Und eben um dieser Aussichten willen hat er seinen eigenen Tod frühe gerweissagt und seinen Jüngern den Haß der Welt vorausverkündigt. So schon in der Bergpredigt, dann in ihrer Amtsanweisung Matth. 10. So hat er die ihm nachfolgen sollten, zur Selbstverläugnung und Kreuzesaufnahme aufgefordert, Matth. 16, 24. vgl. Luk. 12, 50 ff. Luk. 21, 16. 17. Joh. 15, 19. 20. u. A. Mit klarstem Bewußtseyn steht er an sich und seinem Werke den Gegensatz vollendet, welchen schon das Werk des alten Bundes in der Welt zu erfahren hatte, Matth. 5, 12. Luk. 13, 34. Matth. 23, 29. 32 ff.

2. Setzt man den unermesslichen Plan einer Erlösung der Menschheit und hiezu einen einfachen Menschen, so könnte man, wie die Theologen seit mehr als 50 Jahren oft gethan haben, eine Masse künstlich zusammengesuchter und verslochtener Mittel aufstellen, ohne doch um einen Schritt gefördert zu seyn. Der Plan ist nur auszuführen, wenn der, welcher ihn hat, der göttliche Erlöser ist, wie ihn die Evangelien schildern, der mit dem Vater eins ist, und dann ist der Plan nur die Enthüllung seines Wesens, und die Ausführung nur die Entwicklung desselben. So ist es in der ganzen evangelischen Geschichte. So lädt er Matth. 11. die Mühseligen und Beladenen zu sich ein, aber eben mit Beziehung darauf, daß ihm Alles vom Vater übergeben ist, und daß er ihn kennt. So ist es Joh. Kap. 17. So beziehen sich auch die Reden über die Entwicklung und Vollendung des Gottesreiches auf



die Verheißungen seines Wiederkommens, weil die Vollendung seines Werkes eins ist mit der stufenweisen Enthüllung seiner Person. Je unzertrennlicher sein Werk von seiner Person ist, desto weniger kann man sagen, daß er sich auf die ethische Kraft beschränkt, was er gethan, verlassen habe, die dann nicht auch ohne sein Leben und ohne seinen Namen fortwirken werde. Im Gegentheile lebte er der Ueberzeugung, daß sein Name immer fortbestehen werde.

3. Die Hypothese eines Geheimbundes, in welchem Jesus gestanden oder dessen Haupt er gewesen, zerfällt in sich selber. Wir finden in Palästina keine Spur ähnlicher Vereinigung, als bei den Essenern, und mit ihnen hat das Christenthum seinem Ursprunge nach Nichts gemein, als daß sie eine Sekte von idealem, reformatorischem Charakter sind. Aber wenn ein Grundelement bei ihnen die Gesetzmäßigkeit, nicht die levitische, aber eine eigene ascetische ist, so findet das Wesentliche der christlichen Sittenlehre, der Geist der Freiheit keine Erklärung bei ihnen, ebenso fern steht das Christenthum dem Essäismus in einer andern Hauptbeziehung, sofern dieser nämlich, wie es scheint, die messianische Idee ausgeschlossen hat. Außerdem aber hat ein Geheimbund in der evangelischen Geschichte gar keinen Halt. Jesu Verfahren ist durchaus ein ganz offenes. Sein Leben vor seinem öffentlichen Auftreten hat Nichts gezeigt, was seiner Umgebung irgend aufgefallen wäre. Daß er öfter die Einsamkeit suchte, daß Nikodemus bei Nacht zu ihm kam, erklärt sich ganz aus anderen Gründen. Er war bald auf jedem Schritte beobachtet, und sogar feindselig belauert. Jünger bildete jeder Rabbi. Von einer Geheimlehre oder Sprache keine Spur. Matth. 10, 27. handelt vom Offenbarwerden dessen was bisher verborgen war, ebenso Kap. 13, Joh. 18, 20. beruft er sich auf die Offenlichkeit seines Lehramts, Matth. 10, 26. 27., vgl. 5, 14—16. weist er seine Jünger hiezu an. Und demgemäß haben sie gelebt und sind sie verfahren nach seinem Tode. Sein ganzes Verfahren war um so offener, je mehr die Hauptsache dabei seine Selbstdarstellung war.

4. So besteht denn seine Wirksamkeit in dem prophetischen Leben, und in seinem Sterben, wie hienach auszuführen ist.



### 3. Das Aeußere seiner öffentlichen Wirksamkeit, Wahl und Heranbildung der Jünger.

#### §. 14.

Nach der Rückkehr von seiner vierzigtägigen Einsamkeit begann Jesus eine öffentliche Wirksamkeit, welche auf Palästina beschränkt war, indem er zum Schauplatz derselben theils Judäa und namentlich die Hauptstadt Jerusalem, theils und hauptsächlich Galiläa mit der angrenzenden Gegend machte; und deren Dauer nach wahrscheinlicher Berechnung wenige Monate über zwei Jahre umfaßte. Sie trug im Allgemeinen den prophetischen Charakter an sich und zeigte die doppelte Beziehung auf das Volk überhaupt und auf bestimmte Schüler insbesondere, welche er in seinen Kreis zog. Die Wahl und Heranbildung dieser Jünger gehört zu den wichtigsten Momenten dieser Wirksamkeit Jesu, und ging wie diese überhaupt über seine lehrende Thätigkeit weit hinaus.

1. Die synoptische Darstellung läßt die öffentliche Wirksamkeit Jesu beginnen nach der Versuchung, und näher, nachdem der Täufer abgetreten ist; Jesus zieht sich hierauf, Matth. 4, 12. nach Galiläa zurück. Dieß ist ohne Zweifel eine zweite Rückkehr dahin, welcher sowohl der kurze Aufenthalt in Galiläa, bei welchem das Wunder in Kana stattfand, als der Aufenthalt in Jerusalem, wobei die Tempelreinigung vorfiel, und in Judäa überhaupt, wo seine Schüler mit Johannes zusammentrafen, wie dieß Alles das Johanneische Evangelium erzählt, voranging. Die synoptische Darstellung zeigt uns Jesum nur einmal beim letzten Passah in Jerusalem, während er nach Johannes öfter dort gewesen ist. Dieß erklärt sich daraus, daß ihr das Schema des Matthäus zu Grunde liegt (vgl. §. 3). Dieser aber ist theils ein später berufener Apostel (9, 9. vgl. 4, 22), theils berichtet er selbst und die andern von zeitweiliger Entfernung der Jünger Matth. 10. Mark. 6, 7—13. Gerade in solchen Zeiten mochte Jesus sich in vertrauter Begleitung nach Jerusalem begeben, wie dieß insbesondere die Vergleichung von Luk. 9, 12. und Joh. Kap. 6. wahrscheinlich macht,

wonach dem Speisungswunder die Entfernung der Jünger und zugleich ein Aufenthalt Jesu in Jerusalem voranging. Uebrigens ist die Darstellung der Synoptiker und des Matthäus insbesondere gar nicht eigentlich chronologisch, nur in so weit als sie das Ende von Matth. 16. an sich entwickeln läßt, und der Charakter der früheren Reden als vorbereitender sich von den späteren deutlich abzeichnet. Eigentlich chronologische Haltpunkte aber giebt blos Johannes, der die Festbesuche und darunter drei Passahs 2, 13. 6, 4. und 11, 55. (12, 1 ff.) (5, 1. ist ohne Zweifel kein Passah) erwähnt, wonach sich die obige Zeitbestimmung ergibt. Von dieser ganzen Zeit fällt der größere Theil auf Galiläa, ein halb heidnisches Land, welches er ohne Zweifel um des kräftigen Menschenschlages willen und deswegen wählte, weil die Bewohner den pharisäischen Einflüssen, und er selbst den Nachstellungen weniger ausgesetzt war. Andererseits nöthigten ihn die dort vorhandenen Neigungen zum Aufruhr seinerseits zu großer Behutsamkeit in Enthüllung seiner messianischen Absichten. Der kurze Aufenthalt in Samarien Joh. 4, und der noch kürzere im syrophönitischen Lande Matth. 15, kommen kaum in Betracht. Jesus verfuhr hier nach dem Matth. 10, 5. ausgesprochenem Grundsatz. Eine längere Zeit kommt schon im Ganzen auf Jerusalem und Judäa. Wie lange er nach dem ersten Passah Joh. 2. dort verweilte, ist nicht sicher zu sagen, doch scheint es nach einer Andeutung im Gespräche mit der Samariterin damals Spätherbst gewesen zu seyn, als er nach Galiläa zurückkehrte. Im zweiten Jahre bringt er vor dem dritten Passah einige Zeit in Peräa zu, Matth. 19, Mark. 10, Joh. 10, 40—42. In der Zwischenzeit besuchte er mehrere Feste zu Jerusalem, das Laubbüttenfest Joh. 7, das Entäntenfest Joh. 10, im Winter. Nehmen wir hiezu auch noch den Aufenthalt zu Jerusalem Joh. 5, während des unbekannten Festes, so bleibt für die Gesamtzeit der Galiläischen Wirkksamkeit wenigstens ein Jahr, und es begreift sich die theilweise Ansicht des christlichen Alterthums, als hätte die Wirkksamkeit Jesu überhaupt nur Ein Jahr gedauert, aus der synoptischen Darstellung. In dieser fallen die Zeiten der Festbesuche aus. Spuren aber von einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem auch außer den Endpunkten finden sich auch in ihr, s. §. 3.

2. Jesus erschah sich in Galiläa insbesondere Capernaum zum Schauplatz seiner Thätigkeit aus. Doch durchzog er auch das Land nach verschiedenen Richtungen, er benutzte die Synagogeneinrichtung, am Sabbath Vorträge zu halten. Aber er beschränkte sich auch hierauf nicht, er lehrte im Freien am Seeufer, vom Berge u. s. w. Dazu kam dann die Wirksamkeit in Jerusalem, wo er während der Feste mit Volksgenossen aus fremden Ländern in Berührung kam (so beim letzten Passah die Ἑλληνες) und weiterhin wirken konnte, ohne sich doch den Juden und seinem eigentlichen Berufe zu entziehen. Der Charakter seiner Wirksamkeit ist im Allgemeinen die prophetische Verkündigung des göttlichen Willens und Rathschlusses mit bestimmter Auslegung und Anwendung. Was aber diese Wirksamkeit einzig machte, das war seine ganz eigene Stellung in der göttlichen Oekonomie und die völlige Eigenthümlichkeit seiner Person. Der Rathschluß, den er zu verkündigen hatte, war ein Rathschluß zur Gründung einer neuen und andern Theokratie. Eben darum handelte es sich nicht mehr davon, das Volk in einem bestimmten Zeitpunkte über die Stufe, auf welcher es jetzt stand, zu erheben, ihm über einen wichtigen Entwicklungsknoten seiner Geschichte hinüberzuhelfen, sondern um Vollendung dessen, was durch die ganze bisherige Oekonomie vorbereitet war, davon, die partikularistische Schale dieser Oekonomie zu zerbrechen, und dem im vollen Sprossen begriffenen Keime des inneren Kernes zu einer universalen Entwicklung zu helfen. Ebendaher konnte die verkündigende Thätigkeit Jesu nicht in einzelnen Drakeln bestehen, sondern er bedurfte einer umfassenden Lehrentwicklung. Ferner, während die anderen Propheten nur die Aufgabe der Verkündigung hatten, war er in dem höheren Sinne göttliches Organ, daß er den Rathschluß auch im vollsten Maße vermitteln und verwirklichen sollte. Hieraus begreift sich seine ausgedehnte Wunderthätigkeit, in welcher er Zeugniß gab von seiner Person, und zugleich damit das Wesen des göttlichen Reiches als einer Erlösung von der Sünde nicht nur, sondern auch von dem Uebel der Sünde, und auf der anderen Seite zugleich die volle Sicherheit der Realisirung dieses göttlichen Reiches bestätigte. Ueberhaupt trat bei ihm seine eigene Person als Mittelpunkt auf. Daher er auch zu sich einlud, Glauben an sich verlangte, und alle Verheißungen von diesem Glauben abhängig machte.

3. Daß Jesus Jünger um sich versammelte, hat seinen Vorgang schon bei Propheten der älteren Zeit (Elias), aber auch bei den Rabbinen seiner Zeit. Es war aber für ihn geboten, weil es darauf ankam, daß seine Persönlichkeit nicht bloß in der kurzen Zeit seines öffentlichen Lebens, sondern auch nachher ewig gegenwärtig fortwirkte. Die Berufung der Jünger erfolgt allmählig vgl. Joh. 1. Matth. 4. parall. Matth. 9, 9. parall. Selbst die Berufung des Einzelnen war nicht in Einem Moment abgeschlossen, wie sich aus Joh. 1. vgl. Matth. 4. ergibt. Angeregt durch ihn, waren sie doch dann in ihrem Heimathland nicht unausgesetzt in seiner Gemeinschaft, sondern erst von dem Zeitpunkt an, den die Synoptiker bezeichnen. Die Zwölfszahl hat er gewählt mit symbolischer Beziehung auf die zwölf Stämme. Lukas erzählt von 70 anderen Jüngern; auch diese Zahl hat einen solchen Sinn; sie könnte an die 70 Völker der Erde nach jüdischer Vorstellung erinnern, so daß diese Jünger die Repräsentanten der nichtjüdischen Genossen des Gottesreiches wären vgl. Joh. 10, 16.; aber noch mehr wohl an die 70 Ältesten Moses, und die Zahl der Mitglieder des Synedrums. Die Zahl mit ihrer Symbolik hat jedenfalls eine Stütze an der der Zwölfszahl, wozu die innere Wahrscheinlichkeit eines größeren Jüngerkreises und die größere Zahl derselben gleich nach der Auferstehung kommt. Dieß Alles spricht für den Bericht des Lukas. Mit welcher Vorsicht Jesus die Jünger wählte, sehen wir aus dem Beispiele der Zurückweisung Matth. 8, 19. parall. Den Petrus begrüßt er gleich zu Anfang als den Felsen-Mann, den Nathanael als den ächten Israeliten, ja Joh. 1, 49. finden wir eine Andeutung auf vorausgehende Beobachtung. Worte wie die Namengebung bei Petrus, und die Anrede vom Menschenfischen bei den Brüderpaaren sollten den ersten Moment ihnen unvergeßlich machen. Es begann dadurch für sie mit der Berufung selbst schon sein Werk an ihnen. Nicht bloß um sie zu lehren, wählte er sie, sondern um sie zu erziehen, und zwar in dem eigenthümlichen Sinne, welchen die Größe seiner Person mit sich brachte. Allerdings zeichnete sie auch ein Unterricht aus, in welchem sie Manches empfingen, was er der Menge gar nicht, oder in anderer Weise mittheilte, aber die Hauptsache war sein beständiger persönlicher Umgang, und die fortwährende Einwirkung seiner Person in der Anschau-

ung seines Lebensganges bis zur Katastrophe seines Todes und seiner Auferstehung und Erhöhung, wodurch sie selbst unter seines Geistes Mitwirkung geläutert und vollendet wurden. Sie sollten das ganze Bild seiner Persönlichkeit in sich aufnehmen, um selbst in dasselbe verklärt zu werden. Aber sie sind nicht bloß als Einzelne zu betrachten, sondern als Gemeinschaft und Glieder eines von Jesu gestifteten Bundes. Und dieser Bund wurde die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubigen. In dieser Richtung ist damit der Anfang der Lebensumgestaltung durch Jesum gegeben, hier hat sich seine gemeinschaftsbildende Kraft, das, was wir später die königliche Thätigkeit nennen, erwiesen. Darum war ihm derselbe von solcher Wichtigkeit, darum lag ihm so viel daran, besonders in seiner letzten Zeit, auf Geist und Gemüth bei ihnen zu wirken Joh. 13—17. Sie sollten von ihm zeugen, Joh. 15, 27. und in seinem Namen wirken, Marc. 3, 14. Matth. 16, 18. 19. 18, 18. Joh. 20, 21. 23. Deswegen sandte er sie auch schon während seines Lebens aus, und ließ sie ihre Kraft versuchen Marc. 6, 30 ff. parall., deswegen prüfte er sie bei mannigfachen Gelegenheiten Joh. Kap. 6. Marc. 9, 38. 39. vgl. Luk. 9, 49. Bei der Wahl des Judas Ischarioth haben wir weder zu denken, daß Jesus sich in ihm getäuscht, noch daß derselbe bei der Berufung schon der Verräther gewesen. Wir erkennen, wie Hase sagt, noch in seinem Falle die Trümmer der apostolischen Größe. Sein Untergang zeigt eine gewaltige Natur; er trug in sich die Anlage zu einem Apostelscharakter. Diese Anlage mußte sich im Umgange mit Jesus zu ihrer Vollendung oder zum Verderben entwickeln. Daß ihn Christus auf diese Bahn brachte, ist so wenig eine Grausamkeit, als es vor Gott eine solche ist, wenn Völker und Individuen in Lagen versetzt werden, welche einen unfeligen sittlichen Ausgang nehmen. Das Vertrauen, das ihm zum Falle wurde, mußte ihm vielmehr die größte sittliche Bewahrung seyn. Daß die Anlage in Judas sich zum Widerspruch entwickelt, gehört dem Geheimniß der göttlichen Freiheit an, welches anzutasten dem Menschen nicht gebührt. Auf die Anlage, die er noch im Falle zeigt, hat Jesus gesehen.



#### 4. Jesus als Lehrer.

##### §. 15.

Die Lehre Jesu ist nur eine Selbstoffenbarung seiner Person und seines Werks. Darin ist das Verhältniß derselben zu der der alttestamentlichen Prophetie ausgesprochen, sowohl der kanonischen Propheten des alten Bundes, als Johannes des Täufers. Je eigenthümlicher aber seine Lehre, und je mehr sie nur Offenbarung seiner selbst war, desto mehr bedurfte es einer geistlich gewählten Form, um den Abstand zwischen ihm und seinem Volk einigermaßen auszugleichen. Diese Lehrvollkommenheit erprobte er vorzüglich in einer dreifachen Form, indem er sich theils des gnomischen Vortrags bediente, theils des parabolischen in mehr oder weniger ausgebildeten Gleichnißerzählungen, theils des historisch-didaktischen, in dem geschichtlich-konkreten die allgemeine Wahrheit darstellend. Außerdem zeugt der Stufengang von seiner hohen Lehrweisheit. Sein ganzes Lehrverfahren aber macht es einleuchtend, daß er ein inneres, lebendiges Verständniß mit einer inneren, lebendig und sittlich vermittelten Ueberzeugung hervorzubringen beabsichtigte.

1. Den Inhalt der Lehre Jesu hat die Darstellung dieser selbst zu zeigen. Ihr Grundcharakter ist, daß sie Selbstzeugniß ist. Alles Andere hängt mit diesem innerlich zusammen. Redet er von Gott, so thut er es mit dem klaren Bewußtseyn, daß Niemand den Vater kennt als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren Matth. 11, 27., daß Niemand den Vater gesehen hat als der Sohn Joh. 6. Daher er, indem er eine Lehre gibt über Gott, als den Vater, zugleich eine Lehre gibt über den Sohn, der er selbst war. Daher er ebenso umgekehrt, wenn er unmittelbar Zeugniß gibt über sich, von sich selbst zum Vater kommt, wie er vom Vater wieder auf sich selbst kommen muß, wenn er den Gegenstand erschöpfen will. Der Vater ist Gott ebensofern er den eingeborenen Sohn hat und in die Welt sendet, auf daß, wer an ihn glaubt, das Leben hat, und damit hat er zu-

gleich sein eigenes Werk bezeichnet: er ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Dieß führt uns auf das Andere: daß er auch von der Welt nicht lehren kann, wie er es thut, ohne sogleich das Verhältniß der Welt nicht nur zu Gott, sondern wesentlich zu seiner Person zu bezeichnen, indem die Welt nur eben durch ihn das Leben haben kann und hat. Nur er hat die Macht über das Fleisch, daß er das ewige Leben gebe, die Menschheit ist ihm angetraut, er ist der Bräutigam, der die Macht hat, sie heimzuführen. Er kann daher auch nicht von der früheren vorangegangenen göttlichen Oekonomie in der Menschheit reden, ohne auf sich zu kommen als auf den, in dem das Alles sein Ziel und Ende findet. Er ist der Erbe des in dem Vorbereitungsalter von Gott in der Menschheit angelegten Weinbergs. Er ist gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, zu ihrer wesentlichen Realisirung zu bringen, womit sie aber freilich aufhören, Gesetz und Propheten zu seyn, und sich in einer höhern Potenz aufgehoben finden. Eben so wenig kann er von der Bestimmung der Menschheit und ihrer einstigen Vollendung reden, ohne die bestimmte Beziehung auf sich selbst, auf seine Person; nur durch ihm und in ihm erreicht sie ihre Bestimmung und kommt sie zu ihrer Vollendung. Er ist das Haupt und ist der Vollender des Reiches Gottes in der Menschheit, so sehen wir: seine Lehre ist immer und überall Selbstenthüllung und Selbstbezeugung seiner Person und seines Werkes. Die zusammenhängendsten und reichsten Lehrreden Jesu hat uns Johannes aufbewahrt. Die synoptischen Reden des Herrn hält man gewöhnlich für viel einfacher, und wenn man auf die Auslegung in den Commentaren der letzten 70 Jahre zurückgeht, so findet man freilich, daß die Interpreten wenig genug darin gefunden haben. Aber sie bieten gerade dadurch eigenthümliche Schwierigkeiten dar, daß man leicht über der scheinbaren Klarheit und Einfachheit, die Tiefe und Reichhaltigkeit derselben als eine mehr verborgene übersehen kann. Dabei sind die Reden Jesu im Einzelnen so getheilt und zerstreut, daß es um so schwieriger wird, des ganzen Gehalts derselben habhaft zu werden; viele derselben bestehen in einzelnen Sentenzen, in einzelnen Lehrworten, andere sind zwar von der Art, daß sie eine größere Ausdehnung haben, aber im Ganzen genommen sind sie doch eben kurze

Lehrdarstellungen über eine einzelne Materie. Wohl haben wir theils bei Johannes, theils bei Matthäus, theils bei Lukas Lehren von größerem Zusammenhang, wovon bei Matthäus die Bergrede Kap. 5—7., bei Johannes die Abschiedsreden Kap. 13—16. eminente Beispiele sind, zu denen aber auch andere sich gesellen (wie Sammlungen von Parabeln in Matth. 13. Luk. 8. auch wieder bei Luk. 15. 16. u. s. f., ferner die mehr massenhaft auftretenden Lehrelemente, die dem letzten Festbesuch des Herrn in Jerusalem angehören; weiter insbesondere die eschatologischen Reden, wie wir sie bei den Synoptikern haben, Matth. 24. 25. Luk. 17, 20 ff., sodann die Parabeln, die das Reich Gottes betreffen, Matth. 19. zerstreut bis gegen den Anfang der eschatologischen Reden, endlich andere ausführliche Darstellungen, z. B. Matth. 18., wo Reden gegeben sind, welche das Verhältniß der Glaubigen unter einander, die christliche Gemeinschaft betreffen); aber bei allem dem haben wir doch nirgends ein vollständiges Ganzes in den Evangelien, und die charakteristische Eigenthümlichkeit des Lehrstoffes bei den Synoptikern einerseits und bei Johannes andererseits erhöht diese Schwierigkeiten. Diese steigern sich noch, wenn man sich zur Aufgabe macht, nicht nach irgend einem selbstermählten Schema die Lehre des Herrn in eine gewisse Einheit zu bringen, sondern seiner Lehre selbst auf den Grund zu gehen und zu erforschen, was die Grundgedanken derselben an und für sich selbst seien, und wie diese Grundgedanken im Bewußtseyn des Herrn sich mögen geordnet haben. In letzterer Beziehung müssen wir uns bescheiden, wir können nicht sein Bewußtseyn darstellen, wie es an sich war, wir können nur darstellen seine Gedanken, wie er sie selbst bezeugt hat, wie in seinem Lehrworte diese Gedanken nach ihrer verhältnißmäßigen Wichtigkeit geordnet und in einen Zusammenhang gefügt waren. Er stützt sich auf die drei Grundbegriffe: die Verkörperung des Vaters im Sohne, die Erlösung der Menschen durch den Sohn, und das durch diese hergestellte Reich Gottes. So verschieden auch die Lehrdarstellungen Jesu erscheinen mögen, insbesondere wenn man Johannes und die Synoptiker vergleicht, so gewiß bezieht sich der Inhalt immer auf diese Grundbegriffe, und liegt so dem Keime nach schon in der summarischen Verkündigung, mit welchen Jesus nach den Synoptikern begann: Thut Buße, das Himmelreich ist nahe her-

beigekommen. Der Begriff des Reiches herrscht bei den Synoptikern vor; aber es fehlt auch nicht an dem der Selbstoffenbarung, Matth. 11, 27. und dem der Erlösung theils in Parabeln und in einfachen Bezeugungen seines Verhältnisses zu der Sündermwelt, Matth. 20, 28. 26, 28. u. A. Bei Johannes dagegen tritt der erste Begriff, der der Verklärung und damit die persönliche Selbstbezeugung in den Vordergrund. Aber wo er von seiner Person sprach, mußte er auch von der erlösungsbedürftigen Menschheit reden; und endlich fehlt auch der Begriff des Reiches nicht vgl. Joh. 3. Was Johannes der Täufer von dem Größeren, der nach ihm kommen sollte, ausgesagt hatte, das sagt Jesus von sich selbst aus. Und was die Propheten des alten Bundes als einen außer ihnen und über ihnen stehenden Rathschluß und eine Sache der Zukunft je nach Maßgabe ihrer Erleuchtung weissagten (1. Petr. 1, 10. 11.), das ist in ihm das erfüllte und verwirklichte Werk. Waren sie beschränkt auf das Gesetz, hatten sie persönlich mit demselben zu ringen, hatten sie nur eben ein beschränktes Bewußtseyn von Gottes Rathschluß, so war in ihm die Wahrheit selber. Dieß mußte seiner ganzen Lehre den eigenthümlichen Charakter geben. Weil sie durchaus von Selbstanschauung ausgeht, so ist sie wesentlich eine intuitive Darstellung, in welcher sein Werk und seine Person unzertrennlich verbunden sind, vgl. Joh. 3, 11.

2. Je mehr er selbst mit seiner Lehre eins war, und nur das gab, was er in sich selbst trug, je weniger das Volk noch für diese Lehre empfänglich, oder je mannigfaltiger wenigstens diese Empfänglichkeit abgestuft, und je größer demnach der Abstand zwischen beiden Theilen war, desto mehr mußte die Form des Lehrens zwischen ihm und dem Volke, seinem Geiste und ihrer Fähigkeit vermittelnd eintreten und durch sie geistlich diese Kluft ausgefüllt werden. So ergab sich also die Nothwendigkeit mannigfaltiger Formen, und zwar solcher, welche zunächst beschränkend die unermessliche Fülle nicht als Ganzes zeigten. Und vermöge derselben Eigenthümlichkeit seiner Person trug er nun auch die höchste Fähigkeit für diese Aufgabe in sich. Er war sich der Aufgabe eines vollkommenen Lehrers des Reiches Gottes, Altes und Neues aus seinem Schatze mitzutheilen, Matth. 13, 52. und des durchaus neuen Gehaltes seiner Lehre, Matth. 9, 16. 17.

Marc. 2, 21. 22. Luk. 5, 36—39., klar bewußt, und in diesem Bewußtseyn entwickelt er nun thatsächlich jene Formenfülle, in der wir ihn nach den Evangelien unerschöpflich sehen, unablässig bemüht, in immer neuer Gestalt Eine und dieselbe Wahrheit, dem mannigfaltigsten Bedürfnisse angemessen den Subjekten nahe zu legen, und dieß um so mehr, als sein Lehrzweck ein intensiv so prägnanter war, daß er durchaus darauf ausgieng, nicht bloß im engeren Sinne zu lehren, sondern im Lehren geistlich zu wecken, zu erleuchten, Seele und Geist zu befreien, wie er selbst sagt: wer sein Wort höre und behalte, der werde die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit werde ihn frei machen, Joh. 8, 32. Nur durch eine religiöse Aneignung, welche den Menschen überhaupt geistlich belebt, wird sein Lehrzweck erfüllt; darum aber eben mußte er nun eine solche Lehrform wählen, welche dahin führte, nicht bloß eine gedächtnismäßige Aneignung des Stoffes zu bewirken, sondern eine innerliche Erwerbung und Verarbeitung in Geist und Herz. Will man diese Angemessenheit der Lehre Anbequemung nennen, Herablassung zur Auffassungsart des Volkes, *accommodatio*, *συνκαταβάσις*, *οικονομία*, so streiten wir nicht dagegen. Nur eine solche Anbequemung, bei welcher die Angemessenheit an sein eigenes Bewußtseyn und an die objektive Wahrheit geopfert wird, können wir nicht zugeben, ohne seinem Charakter auf eine ungeschichtliche Weise zu nahe zu treten. Das ist nun auch eben das Ergebnis des langen Streites über die Akkommodation gewesen, durch welche der Rationalismus den ihm mißfälligen Inhalt der Lehre Jesu ausmerzen wollte. Die Anbequemung Jesu ist theils eben jene formale, indem er sich in der Darstellungsform nach dem Bedürfnisse der Zuhörer richtet, theils, was den Inhalt betrifft, eine negative, sofern er gewisse Irrthümer und Vorurtheile derer, zu denen er redete, nicht immer direkt angriff, sondern dieselben, zumal die halbwahren, wie die messianische Vorstellung im Volke seiner Zeit, sehr schonend umgestaltete, überhaupt immer mehr dadurch wirkte, daß er Positives an der Stelle derselben aufbaute. Nie aber ist sie eine positive, so daß er irrige Vorstellungen seiner Zuhörer in seine eigene Lehre aufgenommen und dabei die Wahrheit, sein eigenes Bewußtseyn verläugnet hätte. Im Gegentheile erkannte er und handelte darnach, daß er eben gekommen sey, der Wahrheit Zeugniß zu geben, wenn es



auch im Widerspruche mit aller Welt wäre. Wie er denn auch mit dem vollen Bewußtseyn, sich den Haß der Welt in seiner Umgebung zuzuziehen und sein Leben darzugeben, während seiner öffentlichen Laufbahn redete und versuhr. Dem Allen gemäß war nun auch der Eindruck, den sein Lehrwort auf das Volk machte, das sich von demselben getroffen und erschüttert fand, weil er gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten in eingelernter und schulmäßiger Form, Matth. 7, 28. 13, 54. 55. 22, 33. Joh. 7, 46. 6, 68 f., und wohl in begeisterte Bewunderung ausbrach.

3. Die erste seiner Lehrformen ist die Sentenz oder Gnome, in einzelnen in sich abgeschlossenen Sätzen, welche irgend eine Spitze darbieten, durch die sie ein eigenthümliches Interesse erregen und auch dem Gedächtnisse wie dem Denken sich tief einprägen. Bald kommen die einzelnen Gnomen für sich vor, bald werden mehrere miteinander in Verbindung gesetzt, ja sogar eine zusammenhängende Reihe gebildet (Bergrede), bald trägt der Satz das Gepräge des objectiv Gegebenen, bald die Beziehung auf den Redenden oder den Hörer in sich, und hat im letzten Fall den Charakter der Anrede. — Wo der gnomische Charakter sich weniger konstant ausprägt, als zum Beispiel eben in der Bergrede, kehrt Jesus doch immer wieder zu dieser Form zurück, und spricht Einzelnes gnomisch aus zur Würze und Kräftigung der Rede. Der Ausdruck ist bald eigentlich, bald bildlich; ja der gnomische Vortrag mischt mit Vorliebe Bilder ein. Das Bild sollte dem Zuhörer eine ihm ganz oder beinahe verschlossene Idee näher bringen, es erschöpft den Gegenstand nicht, aber es leitet in denselben ein, und läßt ihn wenigstens von Einer oder einigen Seiten auffassen. Der Zuhörer nimmt aus der Analogie mit dem empirischen Gegenstande so viel von der idealen Wahrheit heraus, als er jetzt, theils intellektuell, theils sittlich fähig ist. Durch das Bild geht die Sentenz in die Parabel über.

4. In dieser ist die bildliche Darstellung am verständigsten; sie ist oft nur ein weiter entwickeltes Bild, so daß die Gränze sich kaum angeben läßt. Der Parabel liegt eine Allegorie zu Grunde, indem der Begriff selbst ins Bild erhoben wird, aber diese Allegorie wird in der Form der Erzählung entwickelt. *Παραβολή* steht für Vergleichung: Luk. 5, 36. 6, 39. Matth. 15, 15. Luk. 4, 23. 14, 7. Marc.

Marc. 3, 23., sodann für die eigentliche Gleichnißerzählung: Matth. 13, 3. 10. 18. 24. 31. 34. 36. 53. 22, 1. 21, 33. Luk. 15, 3. 18, 9. 20, 9. Bei Johannes erscheint der Ausdruck nicht, sondern nur *παροιμία*: 10, 6. 16, 25, von allegorischer Darstellung im Gegen-  
 satze der unverblünten, ein Gleichniß ohne Erzählung, wie der gute Hirte, und die Thüre im Schafstall, und der rechte Weinstock. (Vgl. *hinz* Richter 9, 7 ff. 2. Sam. 12, 1 ff. 2. Kön. 14, 9. und Jesaj. 5, 1 ff. auch Ezech. 17, 1 ff. besonders B. 2.) Am meisten Ähnlichkeit mit der Parabel hat die Fabel, näher die Lehrfabel, welche ebenso wie jene bewußte Dichtung, kein Mythos ist. Die Parabel unterscheidet sich indessen von derselben nicht nur durch den sittlich-religiösen Inhalt oder die höhere Idee, von der sie getragen ist, sondern auch dadurch, daß sie, obwohl sie sich einer erdichteten Hülle bedient, doch immer nur solche Situationen gebraucht, welche in der Wirklichkeit vorkommen oder vorkommen können, was bei der Fabel nicht immer der Fall ist; denn die Fabel vermischt beide Kreise, sie legt den Gegenständen aus der Erfahrungswelt, welche zum Bilde dienen, schon Eigenschaften eines höheren Lebens bei (z. B. den Pflanzen, Thieren). Eben deshalb bewegt sich die Parabel vorzugsweise in der Menschenwelt, und wo die Thierwelt eingeführt wird, ist es immer nur das Verhältniß des Vernunftwesens zu derselben, was das Gleichniß ausdrückt. Das Verhalten der Liebe Gottes gegen die sittlich verirrten und verlorenen Menschen wird dargestellt in dem Verhalten des Hirten gegen das verlorene Schaf, aber das Schaf selbst greift nicht thätig in die Entwicklung ein; in höherer Potenz erscheint derselbe Gegenstand unter dem Bilde des Verhaltens eines menschlichen Vaters zu seinem sittlich verirrten Sohn, welcher nun selbst auch umkehrt. Ebenso wenn die Parabel zu der unsichtbaren Geisterwelt aufsteigt, so ist doch immer wieder die Situation des Menschen (vgl. Lazarus) die Hauptsache. Der Zweck der Parabel ist zunächst derselbe, wie der des einfachen Bildes. Indem das Erfahrungsmäßige in seiner Analogie mit dem Ueberstinnlichen und dadurch dieses selbst erkannt werden soll, wirkt sie zugleich enthüllend und verhüllend. Sie verhüllt, damit nicht der volle Lichtglanz der Idee das schwache Auge blende und verwirre, was denn freilich, wenn der Hörer sich nicht zum eigenen Nachdenken reizen läßt, die Folge haben

kann, daß er unempfindlich, wie er ist, leer ausgeht. Andererseits ist die Hülle eine so durchsichtige, daß, wenn auch nicht die Idee selbst angeschaut wird, doch ihr Licht zu diesem Auge durchbringt (vgl. Matth. 13, 13.). Aus eben diesem Grunde erklärt er vor dem Volke die Gleichnisse nicht Matth. 13, 11—15.; wohl aber vor den empfänglicheren Jüngern, welche die Wahrheit selbst fassen konnten, Luk. 8, 10.; aber doch war auch für sie noch das Gleichniß zur Anregung unentbehrlich. Es ist insbesondere die Idee des Gottesreiches, welche Jesus in Parabeln darstellt, weil eben dieß der Gegenstand ist, der dem Volke selbst längst vorschwebt, aber in unangemessener Vorstellung, und zu dessen geistiger Auffassung es nun eben auf diesem Wege erzogen und allmählig erhoben werden soll. Auch eignete sich die Parabel als Erzählung vorzüglich, Gegenstände, die sich successiv in der Zeit entwickeln, wie dieß die Stiftung, Ausbreitung und Vollendung des Gottesreiches ist, deutlich zu machen. Die Parabeln Jesu sind so zahlreich, daß man daraus wohl einen Inbegriff seiner Lehre zusammenstellen kann; nur darf man dieß nicht für das Ganze halten. — Eine der Parabel verwandte aber doch verschiedene Art ist die Beispielserzählung wie beim barmherzigen Samariter, beim Zöllner und Sünder; hier ist Beides gleichartig, was dargestellt wird und was gelehrt werden soll; der Gegenstand wird in einem konkreten Falle aufgefaßt, oder exemplifizirt und das Exempel historisch dargestellt. Dieß unterscheidet diese Gattung von der Parabel.

5. Eine weitere Lehrform Jesu ist die historisch-didaktische, die Darlegung der Idee, welche, ohne sich einer sinnlichen Hülle zu bedienen, doch von dem besonderen, geschichtlich Gegebenen ausgeht, von einer Thatfache, einer Situation, in welcher Einer oder Mehrere Jesu gegenüberstehen, ganz entsprechend seinem peripatetischen Verfahren. Es ist eine allgemeine Wahrheit, welche gegeben wird, aber in der Anwendung auf einen konkreten Fall. In dieser Beziehung liegt ihre Beschränktheit, aber auch wieder ihr Licht; sie läßt sich von dem Falle ablösen; man gewinnt den reichsten Inhalt erst, wenn man den zu Grunde liegenden Lehrgedanken herauschält; aber die Verbindung desselben mit dem konkreten Falle war der Weg, die im Concentriren allgemeiner Ideen ungeübten Hörer zum sinnigen Nachdenken zu brin-

gen und ist es noch. Sie giebt von selbst den Antrieb, den allgemeinen Gedanken wieder auf die mannigfaltigsten Verhältnisse und Gegenstände anzuwenden. Dadurch sind eben diese Erzählungen für den praktischen Gebrauch so wichtig und reichhaltig. Sie sind es aber nicht minder für die wissenschaftliche Erforschung seiner Lehre. Wir haben eine Menge von solchen interessanten Gelegenheitsreden. Man denke an die vielen Antworten auf Fragen der Jünger, Entgegnungen gegen die Feinde, begleitende Reden bei Wundern u. s. f. Angeredet begnügt er sich wohl, wie beim reichen Jüngling, Matth. Kap. 19, nicht, nur das Nöthige auf die Frage zu antworten, er knüpft ein lehrreiches Gespräch an und setzt es fort; ja selbst wenn der Frager sich entfernt hat, so wendet er sich weiter über den Anlaß an seine Jünger Matth. 19, 23 ff. Luk. 17, 20. vgl. 22—27. Sehr häufig ist die Form eine dialogische. Und hiebei zeigt sich insbesondere, wie die Reden Jesu nicht blos ein Lehren, sondern selbst auch ein Handeln sind. Bald milde und anziehend, bald strenge und abwehrend, in dem Wechsel der angemessensten Behandlung prägt er sein Wort tief in Geist und Gemüth seiner Umgebung.

6. Neben den einzelnen Formen ist insbesondere der Stufengang seines Lehrens zu beachten. Lehrte er doch umherziehend eben nach Gelegenheit, Bedürfniß und Empfänglichkeit, theils des Volkes, theils Einzelner, insbesondere seiner Jünger, so mußte sich ihm auch sein Lehren zu einem solchen Gang gestalten. Als er auftrat befand er sich gegenüber von seinem Volke in einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse, das ihm auf der einen Seite seine Wirksamkeit erleichterte, auf der andern erschwerte, beides gegründet auf die in der alttestamentlichen Oekonomie und namentlich Prophetie liegende ganze Vorbereitung seiner Erscheinung. Das ganze alte Testament mit seinem Gesetz und seiner Lehre durfte er gewissermaßen voraussetzen, er gründete sich ganz auf die religiöse Grundanschauung, wie wir sie im alten Bunde finden, aber es tritt hier eine große Verschiedenheit ein bei den verschiedenen Subjekten, je nachdem sie durch die alttestamentliche Oekonomie vorgebildet waren oder nicht, für diese sich empfänglich gezeigt hatten oder nicht. Es waren da also auf der einen Seite geistlich Arme und Leidtragende, die mühselig und beladen waren, unter dem Joch des Gesetzes,

die da warteten in der Stille auf den Trost Israels. Es waren aber auch Reiche und Kluge dieser Welt da, denen Alles, was er zu geben hatte, übrig war, während jene Unmündigen ein offenes Auge und Herz dafür hatten; es waren wieder Andere da, die sonst weltlich verflocht und insbesondere durch Selbstgerechtigkeit für ihn unempfänglich waren. Man sieht, wie verschieden er zu den Einen und den Andern reden mußte. Was ferner ihm eine große Schwierigkeit bereitete, das waren die politischen Messias-Vorstellungen und Erwartungen seines Volkes. Dadurch war er verhindert, vor so sittlich Unempfänglichen sich ohne Weiteres als den Messias zu bezeugen; sie hätten ihn gänzlich mißverstanden, seine ganze Wirksamkeit unmöglich gemacht; also vor diesen mußte er seine Messianität mehr verhüllen als offenbaren, und mußte inzwischen seine Stellung dazu benützen, geistige Begriffe vom Messiasreich anzuregen, um dann hervorzutreten mit dem Zeugnisse, er sey es, der dieses Reich zu stiften berufen. Nimmt man weiter hinzu die Verschiedenheit in Bildung und Kenntnissen, wie sie bei dem niederen Volk und wie sie bei den Schriftgelehrten zu finden, so begreift man, wie der Herr eine so mannigfaltige Art und Weise bei dem Vortrag seiner Lehre, insbesondere aber einen geordneten Stufen-gang einhalten mußte. Die bewußte Beobachtung desselben ist schon in den Worten aus der letzten Zeit über das Viele, was er ihnen noch zu sagen hätte, und darüber, daß er jetzt nur in Bildern sprechen könne Joh. 16, 12 und 25. angedeutet. Er begann mit derselben Verkündigung, mit welcher der Täufer aufgetreten war. Dann entwickelte er — so zeigt sich der Gang bei den Synoptikern — zuerst, was zur Theilnahme am Gottesreiche erforderlich sey (Matth. 5—7.). Bestimmter gehen dann die Reden bald über auf das objektive Wesen des göttlichen Reiches (Matth. 13.), darunter Reden über den apostolischen Beruf (Matth. 10.), hernach über die Gemeinschaft der Glaubigen überhaupt (Matth. 18.), dazwischen hinein einzelne Aussprüche über das Verhältniß seiner Person zum Reich (Matth. 11.), insbesondere sein Verhältniß zum Täufer. Aber von der Zeit an, da sich sein Leben nahte (Matth. 16.), tritt er offener und entschiedener hervor. Wie die Reaktion sich gegen ihn sammelte, mußte er auch auf dem allmählig vorbereiteten Boden seine Messianität klar aussprechen und ein ab-



schließendes Bewußtseyn hervorrufen, und zugleich sein Leiden verkündigen. Dieß geschieht stufenweise von jenem Moment zum Einzug in Jerusalem, und den feterlichen Enthüllungen der letzten Stunden. So kommt nach außen und im Jüngerkreise zur Reise, was so lange vorbereitet ist. Ebenso zeigt uns das Johannes = Evangelium Jesu Verfahren, sowohl in Galiläa als in Jerusalem. Dort will er es, nachdem das erste Jahr seiner Wirksamkeit beschlossen ist, durch die „harte Rede“ Joh. 6, zu einem Abschlusse und einer Krisis bringen. Ohne sich noch vor den Massen geradezu als Messias zu erklären, bringt er doch durch die Hinweisung auf seine Person, als die wahre Geistesnahrung die Einen zum Abfall, die Anderen zur hellen Erkenntniß, daß er Worte des ewigen Lebens habe. Ebenso verfährt er in Jerusalem Joh. 2. noch entschieden zurückhaltend, nur gegen Einzelne Tieferes andeutend (Kap. 3). Mehr schon erklärt er sich Kap. 5. über das Wesen seines Wirkens, als einer Wirksamkeit in der Einheit mit Gott, ohne doch seine Messianität geradezu zu erklären. So hält er sich zumeist auch noch Kap. 7—9. Kap. 10. weist er auf seinen Tod hin, aber je näher dem Ende, desto entschiedener und deutlicher in allen Beziehungen auch hier. Und die tiefsten und offensten Erklärungen geben die Abschiedsreden, da sie sich über seine wesentliche Gemeinschaft mit den Gläubigen und über den Paraklet verbreiten. So finden wir überall jenen Stufengang.

7. Eben aber daran können wir sehen, daß er nicht bloß ein gedächtnißmäßiges Erfassen und Fürwahrhalten auf seine äußere Autorität hin beabsichtigte, sondern eine innere Ueberzeugung. Deswegen baut er das Neue fortwährend auf das schon Erkannte auf, vgl. Matth. 13, 52., knüpft an das Alte Testament, an die eigene Erfahrung, das religiöse Bewußtseyn der Zuhörer u. s. f. an. Wenn der Rationalismus gefunden hat, daß er auf das Licht der Vernunft baue, so kann man das wohl zugeben, muß aber auch hinzufügen, daß er an der einzigen Stelle, die ein geistiges Auge im Menschen statuiert, Matth. 6, 23. 24. voraussetzt, daß dasselbe verfinstert sey. Auch findet sich doch neben jener anknüpfenden und ableitenden Lehrweise die unmittelbare Verkündigung; er stellt die Wahrheit als faktisch hin, indem er sich auf die untrügliche Wahrheit seiner Worte und den göttlichen Ursprung

beruft, Joh. 8, 26. 12, 44 ff. 3, 11 ff. und auf das Zeugniß seiner wunderbaren Werke, durch welche, unbeschadet seiner höheren Autorität das lebendige Verständniß seines Wesens geweckt werden sollte, Joh. 5, 36. 8, 18 u. N. m. Es kann deswegen auch nur der an ihn glauben, der Gottes Willen thun will, vgl. Joh. 7, 17. 6, 37. 8, 42 ff., dann Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. 22. Daher nun auch der schon erwähnte gewaltige Eindruck seiner Lehre Matth. 7, 28. 29. 13, 54 ff. 22, 33. Joh. 7, 46. 6, 68. 69. Es war der Eindruck weder bloß des Inhaltes noch der Form seiner Reden, sondern der Gesamteindruck der lehrenden Persönlichkeit, deren gewaltige Selbstbezeugung sein Lehren war.

## 5. Jesu Handeln.

### §. 16.

Schon die Lehre Jesu begreift sich richtig nur, wenn sie als sittliche That aufgefaßt wird, ohne dieß aber ist seine Lehre aufs Innigste verbunden mit lebendiger Handlung, in der er die innigste Einheit der Weisheit und Liebe darstellt, als Ausfluß einer vollendeten inneren Harmonie des Geistes, der, mitten in die sündige Welt hineingestellt, auf die mannigfaltigste Weise sie abhaltend und anziehend, zerstörend und aufbauend, sich wirksam zeigt, immer aber im Wesentlichen die Einheit beibehält.

1. Jesu Lehren ist Offenbaren seiner Persönlichkeit; wie diese selbst sittliche That ist, so ist es auch das Heraustrreten ihres Wesens in der Lehre, und zwar sowohl dem Zwecke, als den Mitteln der gewählten Lehrform nach, in welcher sich eben die in ihm unauflöslliche Einheit von Liebe und Weisheit zeigt. Sein Einsseyn mit dem Vater bedingt seine Wahrheit, und die Liebe zu den Menschen die Darstellung dieser Wahrheit in der den Bedürfnissen angemessensten Weise. So ist sein Lehren eine sittliche That der Selbstverläugnung und des Anhängens am Vater, sowie der weisheitsvollen Liebe. Ebenso aber erscheint sein ganzes Handeln als ein Ausfluß der Einheit mit dem Vater; es ist die beständige innere Befriedigung seines Geistes, den Willen des Va-

ters zu thun, Joh. 4, 34., und er lebt für die Welt, und in sie eingehend, ohne je sich an sie zu verlieren, sondern indem er stets in der Einheit mit dem Vater verharrt. Diese Grundzüge machen seinen Charakter aus. Man thut demselben nicht durch einen *catalogus virtutum* genug, noch weniger indem man irgend etwas Besonderes als charakteristisch in dieser Individualität zur Hauptsache machen will. Sein Charakter ist eben die Harmonie seines Wesens, die sich erprobt durch jenes vollständige Einleben, bei welchem er doch unbesfleckt bleibt.

2. Zeugniß dieses Charakters ist vor Allem seine reiche Anschauung von der Welt, und zwar sowohl der Natur als des Menschenlebens. Jene hat er bezeugt durch die Fülle und Lebendigkeit der Bilder, die er aus der Natur nahm; alle Pracht der Welt verschwindet ihm vor dem Schmucke der Lilien des Feldes; Regen und Sonnenschein bilden ihm die für Alle gleiche Güte Gottes ab; die kleinsten Geschöpfe beobachtet sein Auge, und erkennt an ihnen die Fürsorge des Vaters, sie haben seine Theilnahme. Die nahekende Ernte wird ihm zum Bilde höherer Wahrheit; das Saatkorn zum Bilde der lebendigen göttlichen Kraft. Die Natur steht vor ihm mit dem ganzen Geheimnisse ihrer organischen Lebendigkeit; sie ist ihm Werk und Spiegel Gottes. Deshalb zieht sie ihn nicht vom Vater ab, im Gegentheile, das tiefere Eingehen in sie macht sie ihm fortwährend zu seiner Offenbarung, und sie muß deshalb in seiner Lehre der göttlichen Wahrheit dienstbar werden. Er lebte in ihr, aber er beherrschte sie; ihre Lust ward nicht mächtig über ihn, sondern vergeistigt durch ihn. — Wie in das Naturleben, so geht er in das Menschenleben ein, vor Allem aber in seiner Beziehung zur Natur; die Bestellung des Aekers durch den Sämann, Matth. 18, die Geduld des Gärtners, der auf die Frucht wartet, Luk. 13, die Sorgfalt des Weingärtners, Joh. 15, der sein Gewächs reinigt, damit es mehr Frucht bringe, mußten ihm im lebendigen Sinne erfaßt, zu Typen göttlicher Wahrheiten werden. So spiegelt sich ihm auch die Thätigkeit Gottes gegenüber vom Menschen in der Behandlung der Thierwelt durch diesen, Luk. 15. Und wie zart und sinnig hat er alle rein menschlichen Lebensbeziehungen aufgefaßt, welche Anschauung von der Kinderwelt eröffnet er uns, Mark. 10, 13—16., nicht bloß sich dem sinnlichen Wohlgefallen an ihr

hingebend, sondern sie in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes erfassend; das elterliche und kindliche Verhältniß kann nicht tiefer gedacht werden, als es in der Parabel vom verlorenen Sohn aufgefaßt ist. Und wie wird ihm das Leben des Weibes in seinen entscheidenden Momenten Joh. 16, 21. im höchsten Sinne typisch. Eine Menge solcher Züge aus seiner Anschauung zeigen uns, wie tief und allseitig er überall sich in das menschliche Leben hineinlebte, soweit es nicht sündig war, um die Welt desselben zu sich zu erheben.

3. Aber ebenso zeigt uns sein ganzes Thun und Lassen, wie er selbst persönlich in alle Lebensverhältnisse einging, so weit es sein Beruf erlaubte, und sich denselben mit aller Hingebung widmete, ohne doch von ihnen hingenommen, verwirrt oder gar durch das Sündliche in ihnen besleckt zu werden. So finden wir es vor Allem im Familienleben und in der Freundschaft. Vom Weibe geboren, gehört er einem bestimmten Familienkreise an, und wie er sich demselben hingab, zeigt sein langes, stilles Verharren in demselben; das Band der kindlichen Liebe zieht sich auch durch sein ganzes öffentliches Leben, bis zum Kreuze, in dessen Dual er die letzte Sorge eines liebenden Sohnes erfüllt; aber er ist doch auch völlig selbstständig gegenüber von seiner Mutter; so weist er sie schon bei der Hochzeit von Kana in die Stellung zurück, welche ihr gegenüber von seinem Messiaswirken gebührt; so läßt er sich in Capernaum nicht im Lehren durch die Seitnigen stören, die ihn abholen wollen, sondern er macht gegenüber der leiblichen Verwandtschaft das noch höhere Recht der geistlichen Gemeinschaft geltend. Diese Selbstständigkeit hatte sich schon angekündigt bei dem Vorfalle in seinem zwölften Jahre. Aber nie reißt er sich deswegen von Mutter und Brüdern los, obgleich sie nur schwer zum Glauben an ihn gelangen, Joh. 7, 5. Wie er die Freundschaftsbände pflegt, zeigt sein Verhältniß zum engeren und weiteren Kreise der Jünger, und den Weibern, die ihm bis unter sein Kreuz folgten, in so manchen lieblichen Zügen, aber nie konnte ihn ein Wort der Liebe in menschlichem Sinne über seinen Beruf irre machen, Matth. 16, 22. 23. — Ganz dieselben Wahrnehmungen bieten sich uns dar in seinem Verhalten zum öffentlichen Leben nach allen Seiten hin, zur Nation, zur ererbten Religion und zur Obrigkeit. Er blieb ein Kind seines Vol-

tes, und erhielt sich den klaren Blick in dessen Gabe und Bestimmung; er vergaß nicht, daß das Heil von den Juden kommt, und daß er selbst zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist. Er strengt alle seine Kräfte an, die Nation zu retten von dem Verderben, welches er gewaltigen Schrittes über sie kommen sah, daher sein Klageruf über Jerusalem. Aber die Vorurtheile der Nation hatten keine Macht über ihn; sie trübten die Freiheit seines Geistes nicht; er theilt den Nationalhaß gegen Heiden und Samariter nicht, vielmehr freut er sich, wenn er Glauben unter ihnen findet, und das Bewußtseyn bleibt ihm ungestört, daß sein Werk der Menschheit gilt. Die Bestimmtheit, Kraft und Energie, welche das Nationalitätsbewußtseyn verleiht, hat er sich angeeignet und die Sicherheit, welche ein historisch begründeter Wirkungskreis darbietet, aber alles Beengende und Besieckende ferne gehalten. Er hat es durchschaut und beherrscht, und die Beschränktheit überwunden. — Ebenso verhält er sich insbesondere zu der nationalen Religionsverfassung. Unter das Gesetz gethan durch die Beschneidung, bleibt er demselben treu; er nimmt Theil an dem Gottesdienste der Nation, er ist ein fleißiger Festbesucher, er entrichtet selbst die Tempelsteuer, obwohl er nach dem höheren Rechte ihr nicht unterworfen seyn konnte, Matth. 17, 24 ff., und führt so den Matth. 3, 15. bei seiner Taufe durch Johannes ausgesprochenen Grundsatz folgerichtig durch. Nicht aufgehoben sollte das Gebot des Gottesreiches werden, sondern gehalten; nur verstand er es nicht nach der Auslegung seiner Zeit, sondern nach der wahren und wesenhaften. Diese stellt er in der Bergpredigt und sonst der jüdischen entgegen, und so verhält er sich auch in Betreff der Sabbathsfeler; er verletzt sie nicht, er bleibt dem wirklichen Gebote des Alten Testaments vollkommen treu; aber er spricht auch den Geist desselben aus in dem Grundsatz, daß der Sabbath um des Menschen willen da sey, und nicht umgekehrt, und den Folgerungen, welche sich daraus ergeben. Das war zugleich der Weg, dieses Gebot auf eine immanente Weise fortzubilden. Noch weiter blickt er hinaus auf die ganze göttliche Oekonomie durch den Satz, daß die rechte Anbetung Gottes die im Geiste und in der Wahrheit sey. Aber weil das nicht von außen kommen, sondern dadurch geschehen sollte, daß der Geist in seiner Fülle auch die beengenden Schranken und Formen



durchbrechen mußte, so konnte er innerhalb der alten nationalen Religions=Verfassung verharren, ohne daß die Freiheit des Geistes in ihm dadurch gedämpft oder er besleckt worden wäre, im Gegentheile so, daß er das Gesetz aufhob durch seine Erfüllung; dieß zeigt die nachmalige Wirkung davon. Hieraus ergab sich nun auch von selbst sein Verhalten zur Theokratie. Aber auch zur heidnischen Obrigkeit verhielt er sich in strenger Pflichterfüllung als Unterthan; er ließ sich (vgl. Luk. 13, 1—3) nicht durch die aufrührerischen Neigungen seines Volkes hinreißen, die Verweigerung des Gehorsams galt ihm als entschiedenes Unrecht. Ohne Zweifel betrachtete er die römische Herrschaft als ein Gericht über sein Volk, aber ein Gericht, aus dem es nur durch eine innerliche Erneuerung und Umkehr befreit werden könne. Die Antwort über den Zinsgroßschen sagt eben dieses Doppelte aus, daß die Römische Herrschaft für den Israeliten die Theokratie nicht aufhebe, und umgekehrt, Beides vereinigt sich durch seinen geistigen Begriff von der Theokratie. Und so geht sein Streben nicht darauf, sich jener Obrigkeit zu widersetzen, sondern unter ihrem Schutze zu wirken. Sein pflichtmäßiges Verhalten als Unterthan hat er bethätigt im Verhöre vor Gericht. Schon gegen seine Gefangennehmung weigert er sich nicht, nur äußerte er, daß es Unrecht sey, ihn wie einen auf der That ergriffenen Mörder zu behandeln, zur Nachtzeit, und ohne daß doch irgend ein Verdacht begründet worden wäre. Er erkennt die Macht des Pilatus über ihn an, aber er bewahrt dabei seine Würde und Stellung: Pilatus hätte keine Macht über ihn, wenn sie ihm nicht von oben gegeben worden wäre, und keine Rücksicht kann Jesum bewegen, die Wahrheit zu verbergen, Joh. 18, 28 ff. Ebenso hatte er sich seiner Zeit, da der gleißnerische Herodes zu ihm sandte, um ihn zu bewegen, das Galiläische Gebiet zu meiden, nicht gescheut, ihn als den Fuchs zu entlarven, Luk. 13, 31 ff. und ihm das entschiedene Selbstbewußtseyn über seinen höheren Beruf und dessen Recht entgegenzusetzen. So beruft er sich auch vor dem Synedrium auf sein öffentliches Wirken als ihre beste Widerlegung, und weder der Scherge, der ihn schlug, noch der Hohenpriester, der es duldete, konnten ihn in seiner Würde stören, ganz in dem Geiste, in welchem er sich nie hatte einschüchtern und in seinem Wirken hemmen lassen, obgleich er auch keinen

Grund gerechter Klage gab, und selbst den Nachstellungen mit Weisheit auszuweichen mußte. So bleibt er sich in allen diesen Gebieten und Beziehungen gleich, als der, welcher in der Welt lebt, aber sie auch beherrscht.

4. Die Allseitigkeit seines Charakters aber offenbart sich besonders an seinem individuellen Verkehren mit Einzelnen. Wie er Allen Vorbild geworden ist, dem Erwachsenen das Bild höchster Reife, der Jugend das Bild der wahrhaften Kindlichkeit und Unbefangenhait, so hat er auch für Alle ein Herz je nach ihren Bedürfnissen; man denke an jenen reichen Jüngling, den er so liebevoll angeblickt, und manches Beispiel, vor Allem aber überhaupt an seine zarte Theilnahme für den Sünder, und die Verbindung von Weisheit und Liebe, mit welcher er eben die, die von Anderen, zumal den Pharisäern verachtet und gemieden waren, im Umgange aufsuchte und behandelte. Aber wo er Verstocktheit, Wahrheitsföhen und Heuchelei fand, da hinderte ihn weder seine Liebe, noch seine Demuth, mit dem größten Ernste aufzutreten. Seine Liebe war ohne sinnliche Weichlichkeit, ihr lag die wahre Idee der Menschheit zu Grunde, und diese Idee zu verwirklichen, war ihre Aufgabe. So rundet sich Alles in ihm zum vollendeten Charakter ab, Demuth und Hohenheit, Milde und Feuereliser, und in Allem die Harmonie, welche aus der Selbstverläugnung und dem nie erlöschenden Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott hervorgeht. Wir finden an ihm alle natürliche Erregbarkeit, wie die leibliche des Hungers, der Ermüdung, so auch die des Selbstgeföhls, wo seine Ehre angetastet, und sein feiner Sinn dafür verletzt wird, und die des Gemeingeföhles; aber immer hält das Gottesbewußtseyn Schritt mit jedem Zustande der Erregtheit. Kein leibliches Bedürfniß übermannt ihn deshalb (Matth. 4), ja es hindert ihn nicht im Berufe (Joh. 4). Das Ehrgeföhls geht vor Allem auf die Ehre bei Gott; es ist ferner getragen von der Gewißheit, daß seine Ehre, als welche zugleich Gottes Ehre ist, nicht wahrhaft beeinträchtigt werden kann, das Mitgeföhls wird zum starken selbstbewußten Triebe, überall zu helfen. Seine Erregbarkeit wird wohl auch zum Zorn, Mark. 3, 5. aber nicht als erregtem Selbstgeföhls, sondern als heiligem und schmerzvollem Unwillen über das Widerstreben der Menschen gegen das Heil. Aus solchem

Zustände fließen dann wohl auch gewaltige Strafreden, wie gegen die Pharisäer und gegen die Sünde wider den heiligen Geist und Strafhandlungen wie die Tempelreinigung. Auch hier ist eben gemäß jenem Charakter des Hornes die abwehrende und zerstörende Thätigkeit noch zugleich eine aufbauende, er thut, was er seinem messianischen Berufe schuldig ist, und handelt nicht nach der Eingebung des Augenblicks, sondern nach den Grundsätzen seines Charakters. Noch an einer anderen Seite zeigt sich die Herrschaft der bewußten Einheit mit Gott in ihm über die Erregtheit, nämlich in den Affekten seines Leidens, in der bis zu körperlichen Folgen gesteigerten Seelenangst in Gethsemane, und dem Verlassenheits-Gefühle am Kreuze, das er nach einem Psalmworte ausspricht. Beide mal bleibt doch Gott sein Vater oder sein Gott; es ist ein Wechsel in der Stimmung, aber nicht in der Richtung des Willens; unter den höchsten Schauern seiner Lage, da die Pein des Leidens, der Hohn der Menschen auf sein menschliches Selbstgefühl einstürmt, hört wohl das beseligende Gefühl des Einsseyns mit dem Vater auf, es tritt an seine Stelle die ganze Beengung des Mangels und der Verlassenheit, aber das Band ist nicht zerrissen, und er hört dennoch nicht auf gewiß zu seyn, daß der Wille des Vaters, der Nichts für ihn zu thun scheint, gut ist, und daß er ihn erfüllen muß. Das ist der glänzendste Beweis davon, wie seine Persönlichkeit nach allen Seiten in ganzer Tiefe erregbar, doch allseitig vom Gottesbewußtseyn beherrscht ist, und das eben giebt jenen Charakter, in welchem Weisheit und Liebe Eins sind.

## 6. Jesu Wunder.

### §. 17.

Während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu begegnet uns eine Menge wunderbarer Handlungen, welche, so mannigfaltig auch die Gegenstände und die Art und Weise waren, doch darin mit einander übereinkommen, daß sie aus den bekannten Weltgesetzen nicht erklärt werden können. Wie sie von den Evangelisten als Wunder erzählt werden, und von seinen Zeitgenossen überhaupt

als solche betrachtet wurden, so sind bis auf die Gegenwart alle Versuche natürlicher Erklärung unzureichend gewesen. Er selbst aber erklärt sie für Wirkungen der göttlichen Kraft, mit der Absicht, für ihn zu zeugen, und seine Aussagen von sich selbst zu bestätigen, und das Eingetretenseyn des göttlichen Reiches anzuzeigen; daher er verlangt, daß man um dieser seiner Wunder willen ihm Glauben beimeße, auch wenn man seinem Worte an sich noch nicht glauben wolle. Sie sind insofern ein wichtiger Theil seiner Selbstoffenbarung, indem sie seine Lehre und sein lebendiges Handeln ergänzen, und von einer doppelten Seite zu betrachten sind, einerseits von der menschlichen, sofern sie Handlungen in menschlicher Form sind, d. h. in menschlichen Verhältnissen und mit sittlicher Gesinnung geübt, andererseits von der göttlichen, sofern sie Wirkungen der göttlichen Kraft sind, in der Jesus handelte, und seine Einheit mit dem Vater bezeugen.

1. Die Evangelien berichten, daß Jesus während seiner öffentlichen Laufbahn eine Menge wunderbarer Handlungen verrichtete, theils an der Natur, theils und insbesondere am Menschen, und zwar in seinen mannigfaltigen, sowohl körperlichen als psychisch-leiblichen Leiden, deren Anfang nach Joh. 2, 11 das Wunder zu Kana gewesen. Sie haben für dieselben die charakteristischen Ausdrücke *teqata* (מרת) Gegenstand des Staunens, Joh. 4, 48. und *dyvauetis* (גבורות) Matth. 13, 58. welche beide die Causalität, jenes negativ, dieses positiv, als eine übernatürliche veranschaulichen, ferner mit Rücksicht auf den Zweck *σημεια* (מראות) Joh. 2, 23, sofern sie die Andeutung einer eigenthümlichen Beziehung zum Rathschlusse, näher zum Reiche Gottes in sich selbst tragen. Der erste und der dritte Ausdruck werden öfter verbunden, auch alle drei kommen zusammen vor Apostelgesch. 2, 22. Das Alte Testament hebt den Begriff von etwas Neuem, das Gott schafft, hervor, Jerem. 31, 21. Num. 16, 30. Demgemäß hat das Neue Testament den Begriff einer Begebenheit, deren Ursache nicht im Naturzusammenhange, sondern in der höheren Kraft Gottes liegt, und jenen Zweck hat; hiermit stimmt auch die von Nikodemus Joh. 3, 2. ausgesprochene jüdische Ansicht

überein, nur ist sie weniger rein; auch bei der Heilung des Blindgeborenen spricht sie sich so aus. Dabei können die Wunder allerdings noch einen subjektiven oder objektiven Charakter haben, und ihr Zweck kann im Centrum des göttlichen Reiches oder in der Peripherie liegen. Im letzteren Sinne sind die Wunder Jesu als Central-Wunder anzusehen. Daß nun die Evangelisten überhaupt diese Handlungen als Wunder ansehen, unterlegt keinem Zweifel. Sie nahmen sie und berichteten sie als Wirkungen einer Jesu inwohnenden höheren Gotteskraft. Daß Johannes nur sechs Hauptwunder erzählt, beweist weder, daß er die anderen nicht als solche angesehen, noch, daß er ein geringeres Gewicht auf das Wunder überhaupt legt. Im Gegentheile beweist seine pragmatische Auswahl die große Bedeutung, welche er demselben für die Selbstoffenbarung Jesu beilegt. Auch bei Markus hat man nur mit Unrecht eine Abneigung gegen das Wunder darin zu finden geglaubt, daß er bei zwei Heilungen 9, 21. 7, 31. Jesu ein gewisses vermitteltes Verfahren zuschreibt, ein anderes mal bei der Verfluchung des Feigenbaumes Mark. 11, 20. (vgl. Matth. 21, 19.) das Wunder nicht plötzlich geschehen läßt. Markus hat Wunder genug, bei welchen gar kein Zweifel an ihrem Charakter möglich ist (vgl. 6, 56.) und jene Züge erklären sich schon aus seiner historischen Ausführlichkeit, wie sich auch aus seinem Verhältniß zu Petrus genugsam der Umstand erledigt, daß er bei dem Gehen Jesu auf dem Meere den Versuch Petri verschweigt. Vielmehr zeugen eben solche Einzelheiten nur für die Unbefangenhait der Evangelisten, welche nicht nur Nichts ins Wunderbare ausmalen, sondern auch keinen Zug verschweigen, welcher das Wunder scheinbar beeinträchtigt. Alle Evangelisten berichten solche Reden Jesu, in welchen er sich auf seine Wunder beruft; wenn er deren Bekanntmachung verbietet, hat er besondere Zwecke; sie sollte dem Geheilten bei dem Vorurtheil der Priester die gesetzliche Reinigung nicht erschweren, oder nicht denselben von dem tieferen Sinnen abziehen, das zum Glauben führte u. A. dgl., und nach ihren Berichten haben sie die Zeitgenossen nicht anders aufgefaßt. Auch die Feinde läugnen die wunderbaren Thatsachen nicht, sie streiten nur über deren Charakter mit den ungereimtesten Einwänden Matth. 12, 23., oder sie wollen sich Matth. 16, 1—4. Mark. 8, 11. 12. deren Beweiskraft



böswillig entziehen; die Sache selbst erkennt noch das höhnennde Wort unter dem Kreuze an, Matth. 27, 42. Das Volk aber faßt wohl die Wunder als Zeichen des Messias. Und Jesus findet so gar nöthig zu warnen, daß man nicht bei ihnen stehen bleibe und das Größere übersehe. Die geschichtliche Treue dieser evangelischen Berichte aber findet eine Bestätigung nicht nur in dem thatfächlichen Erfolge, sondern auch in dem Fortwirken der Wunderkraft Jesu im apostolischen Leben, wovon außerhalb der evangelischen Geschichte berichtet ist, von Augen- und Ohrenzeugen, wie in der summarischen Erwähnung des Apostels Paulus 1. Cor. 12.

2. Die Wunder Jesu mußten die lange Probe einer Exegese und Kritik bestehen, welche sie als Wunder zu beseitigen suchte. Der unglücklichste Versuch gegen sie ist wohl der rein exegetische gewesen, wonach im Texte selbst eigentlich gar kein Wunder gemeint seyn sollte; aber auch dieser hat den Nutzen gebracht, daß man wirklich Manches ausgeschieden hat, was zuvor nur fälschlich für wunderbar angesehen war; bei Anderem, wo ein begünstigender Schein des Gegentheils vorlag, ist der wunderbare Charakter durch die Verhandlungen um so zweifelloser erhärtet worden, wie bei dem Stater im Fischmaul und dem Gehen Jesu auf dem Meer. Weitächtiger ist die natürliche Erklärung und das Verfahren, welches die Glaubwürdigkeit der Erzählungen selbst als mythischer angreift. Aber auch durch diese Versuche mußte nur der Charakter der Wunder Jesu in ein helleres Licht treten. Die natürliche Erklärung hat in den Berichten selbst gar keine Stütze, denn wenn Jesus Matth. 13, 58. einmal nicht heilen konnte, so ist dieses Nichtkönnen ein Nichtwollen um des Unglaubens willen (vgl. Marc. 3, 5.), und zeigt nur, wie sehr das Wunder einen positiven Zweck hat; daß sein Heilen ein vereinzeltet ist, und immer noch in seiner Nähe eine Menge von ungeheilten Kranken bleiben, streitet ebenfalls nicht gegen das Vorhandenseyn einer allgemeinen Wunderkraft, sondern zeigt bloß, daß er nur zu bestimmten höher begründeten Zwecken und unter gewissen Voraussetzungen sie verwendete. Wenn auch von anderen Menschen als Jesus und seinen Jüngern Wunder, insbesondere Exorcismus, erzählt sind Matth. 12, 27., so unterscheiden sich eben davon die Wunder Jesu als Wirkungen durch das Wort ohne Beschwörungsformeln

und physische Mittel. Was von Jesus bei einigen Heilungen über Anwendung äußerer Mittel berichtet ist, wie Handauflegung und Ähnliches, reicht doch nicht über Zeichen von symbolischem Charakter hinaus, eine Symbolik, welche Marc. 7, 31. um so mehr gerechtfertigt ist, als es sich um einen Taubstummen handelt, dem er sich gar nicht anders als durch Zeichen deutlich machen konnte. Von einer Bewirkung der Heilung durch diese Mittel kann nicht die Rede seyn. Wohl aber beweist diese Symbolik, daß Jesus immer zugleich auf den Geist der Menschen einwirken wollte. Eben so wenig kann man auf ein äußerliches Verfahren bei seinen Heilungen schließen aus der Anklage, daß er den Sabbath damit entweicht habe; denn diese Anklage konnte auch gegen ein bloßes Beschwörungsverfahren z. B., nach dem damaligen Judaismus erhoben werden, Matth. 12, 10. Luk. 13, 10. 14, 2. Joh. 5, 16. 9, 6. vgl. 16. Die natürliche Erklärung, soferne sie eine vermittelte physische Einwirkung annahm, hat in der Geschichte selbst durchaus keinen Anhaltspunkt; sie muß dieselbe also zur Lügnerin machen; auch dann, wenn sie das Wunder verkleinert, bei der Wiederbelebung von Scheintod spricht u. a. dgl., ist noch nicht geholfen; es müßte immer noch eine hinter dem Berichteten verborgene Maschinerie angenommen werden. Sie ist aber rein unmöglich bei Wundern in die Ferne, wie der Heilung vom Sohne des Königlichen und eigentlich auch den Todtenerweckungen. Eben diese Klasse macht denn auch die Vermittlung durch psychischen Einfluß unmöglich, so wie diese letztere von selbst ausgeschlossen ist bei Wundern an der Natur, der Brodmehrung, Stillung des Sturms, Wasserverwandlung und solchen Heilungen, bei welchen die Krankheit in gar keiner näheren Beziehung zum Geistesleben steht. Abgesehen davon, daß Alles, was man von der Macht des Willens über das Leibesleben weiß, nicht an diese Erfolge reicht. Das aber ist das Wahre an diesem Gedanken, daß Jesus bei seinen Heilungen Glauben theils voraussetzt, theils ihn beleben will, Matth. 17, 19. 21, 21. 22. Marc. 11, 22. 24., so wie an der materiellen Erklärung, daß alle diese wunderbaren Erfolge, nicht schöpferische Hervorbringungen, sondern Veränderungen eines bereits bestehenden Wesens sind. In diesem Sinne ist das physische Object ein Mittel des Wunders, in jenem der Glaube, insbesondere sofern in Jesu selbst die

Gewißheit des Erfolgs in der Vollgewißheit seiner Einheit mit Gott ruht. — Die mythische Erklärung ihrerseits hat sich nie der natürlichen ganz entschlagen können; wie wenn sie z. B. geneigt ist, die Heilungen von Dämonischen als Wirkungen der geistigen Ueberlegenheit Jesu auf Berrückte gelten zu lassen, aber zu läugnen, wo Solches nicht möglich ist. Ihr eigentlicher Grund ist immer ein philosophischer, daß ihr das Wunder selbst undenkbar ist. Daneben verschwinden fast die Ausstellungen an der Art einzelner Wunder, nach ihrem magischen oder sittlichen Charakter, wie, daß die Kraft von Jesu unbewußt ausgeströmt sey (während er des Ausströmens sich wohl bewußt war, und es also gewiß auch nicht ohne seinen Willen geschehen ist, da er den Glauben der hilfesuchenden Person erkannte, wenn gleich nicht sie selbst), oder daß er den Feigenbaum nutzlos verwünscht habe (was als prophetisch-symbolische That hinreichend begründet ist, der Baum aber war ja ohnedieß unfruchtbar), oder daß er die Dämonen bei den Gadarenern habe in die Schweine fahren lassen (wo ihm doch selbst die Eigenthümer nicht zumutheten, daß er die Dämonen sollte abgehalten haben, sondern nur ihn baten, sich zu entfernen, damit sich nicht Aehnliches wiederholen möge). Die alttestamentlichen Erwartungen und Vorgänge erklären die Entstehung der Wundergeschichten als Mythen nicht, die Erfüllung geht weit darüber hinaus. Und wie sollte aber bei jenen Erwartungen der faktische Glaube an die Messianität Jesu erklärt werden, wenn sie nicht in Erfüllung gegangen, die Wunder nicht wirklich geschehen wären? Daß die an bereits bestehenden, auf die Thatfachen von Jesu Leben gegründete und damit bekannte Gemeinden geschriebenen apostolischen Briefe ihrer nicht Erwähnung thun, wie die Missionsreden der Apostelg. 2, 22. 10, 38. 39. erklärt sich, wenn wir bedenken, daß die Wunderkraft Jesu damals noch lebendig fortwirkte. Das größte Wunder, die Auferstehung Jesu aber ist sattsam auf diesem Gebiete bezeugt. Alles weist vielmehr darauf hin, daß sich die Wunder Jesu eben nur im Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit begreifen lassen.

3. Das Wunder innerhalb der Schöpfung ist in gewissem Sinne immer ein relatives. Absolut ist bloß die Schöpfung. Aber dort behält sich die schöpferische Kraft innerhalb der bereits bestehenden Welt, und bringt nur in ihr etwas beziehungsweise Neues eben auf

ihrem Boden und an sie anknüpfend hervor. Eben deswegen hat allerdings das Wunder immer seine Analogien im natürlichen Laufe der Welt, und dieß ist die Wahrheit an der philosophischen Voraussetzung, welche sich gegen das absolute Wunder sträubt. Aber ihr Irrthum ist einerseits, daß sie fragt: was kann in der Schöpfung durch die gegebenen Kräfte und Geseze gewirkt werden? statt zu fragen: was kann in dem Complexen dieser durch das Hinzutreten der schöpferischen Gotteskraft gewirkt werden? und andererseits: daß sie die Kunde jener Geseze als eine abgeschlossene ansieht, was sie nicht ist. Auf jenen Begriff des Wunders nun paßt ganz einzig die Persönlichkeit Jesu, der als einzige, als die gottmenschliche Person doch ganz der gegebenen bestehenden Menschenwelt angehört. Daß er Wunder gethan hat, ist nicht eine Anbequemung an das Bedürfniß der Menschen, es folgt auch nicht aus dem Charakter eines Propheten; aber aus dem des Messias, in welchem die Einheit des Menschen mit Gott ist; sie sind ein Ausfluß dieser Persönlichkeit, sie sind bei ihm natürlich; denn das Subjekt ist dieser Wirksamkeit adäquat. Das Wunder ist ein Theil der Selbstoffenbarung der Person, die nicht erst durch die Welt geworden, aber doch in sie und in die Bedingungen ihres gegebenen Bestehens hereingetreten ist, Joh. 14, 10. 11. 15, 24. - Sie sind ebendeshwegen Offenbarungen seiner Macht wie seiner Weisheit und Liebe. Es offenbart sich in ihnen wie in seinem Lehren und Handeln seine einzige Beziehung zu Gott sowohl als zu der Welt. Er erfüllt darin den Willen Gottes, Joh. 10, 30. 5, 36. 11, 41. 42. 10, 37. und sie geschehen in der Kraft Gottes, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. Joh. 5, 26. Eben diese Kraft und dieser Wille aber sind auch seine Kraft und sein Wille, Joh. 14, 6. 11, 25.; sie offenbaren also seine Person, und man kann wohl auch von einer leiblichen Wirkung reden, sofern es keinen Anstand hat, daß auch die Leiblichkeit Jesu sich auf eigenthümliche Weise zu der leiblichen Natur verhalten habe. So sind sie *σημεία* seiner Person und eben damit des eingetretenen Gottesreiches; er verlangt, daß man ihm um ihres willen glaube, aber daß der Glaube nicht dabei stehen bleibe (s. S. 32), deswegen will er auch kein bloßes Schauwunder thun, Matth. 12, 38. Und wie für seine Lehre, so setzt er auch für die Wunder Empfänglichkeit, Glauben voraus. Andererseits, sofern die Person Jesu eben in

dieser bestehenden Welt erscheint, sind auch seine Wunder nicht außer allem Zusammenhang mit der Natur; sie sind auf das vorhandene Objekt gebaut; und Naturanalogien sind nicht schlechthin zu verwerfen, was er selbst durch jene äußerlichen Handlungen bei seinem Wunderwirken angezeigt hat. Insbesondere aber haben an ihm selbst auch seine Wunder eine rein menschliche Seite, sie sind Offenbarungen der mit der Weisheit einigen Liebe; sie sind *κατα ἔργα*, Joh. 10, 32. 7, 21—23., an welcher sich sein sittlicher Charakter offenbarte. Es offenbart sich darin sein völliges Eingehen in das gesammte Gebiet menschlichen Lebens und Leidens, zumal da er das Leiden immer in Verbindung setzt mit Sünde und Schuldgefühl, vgl. Matth. 9, 1—8. Seine Liebe zeigt sich daran als die das ganze Heil des Leidenden umfassende. Das erhellt besonders, wenn er ein auf das Gemüth berechnetes Zeugniß ablegt, wie bei dem Hauptmann, Matth. 8, dem kananäischen Weibe, Matth. 15. Selbst bei Wundern an der Natur, wie dem Brodwunder ist Solches der Fall. Immer aber bleibt dabei der Gesamtzweck aller Wunder erkennbar, welcher eben auch der höchste Zweck aller seiner Liebe und Weisheit ist: zum Glauben an ihn selbst zu führen, und Matth. 12, 28. eben damit in das göttliche Reich hineinzuführen, dessen Vollendung als die völlige Befreiung von der Sünde und dem Sündenübel in ihnen anticipirt ist. Das in ihm gesetzte Leben ist bestimmt, die Welt vom Uebel zu erlösen und die Herrschaft des mit Gott einigen Menschengeistes über die Natur, die so wenig sich auf den Weg der verständigen Reflexion beschränken soll, als Gottes Wille auf diesem Wege die Natur und ihre Gesetze beherrscht, zu vollenden. Und dafür sind die Wunder nach Causalität und Zweck eben so viele Belege als symbolische Vorandeutungen. Diese göttliche Ordnung der Dinge ist es, welcher seine Wunderthätigkeit angehört, für welche sie gesetzmäßig ist, und auf welche sie eben durch die in ihr liegende Selbstoffenbarung hinausweist, so gut wie sein Lehren und Handeln.

---



## IV. Ende des Lebens.

### 1. Leiden und Tod Jesu.

#### §. 18.

Als Jesus sich bewußt war, den Zweck seiner öffentlichen Wirksamkeit erreicht zu haben, betrachtete er es als seine Aufgabe, den Versuchen nicht mehr auszuweichen, welche die Volkshäupter machten, ihn zu tödten und welche durch Kaiphas sich zu einem bestimmten Plane gebildet hatten. Nachdem er daher seine Jünger auf diese Katastrophe hinlänglich vorbereitet und ein Gedächtnißmahl seines Todes in ihrer Mitte gestiftet hatte, that er freiwillig und mit vollem Bewußtseyn der Folgen den entscheidenden Schritt, mit welchem er sich den Planen seiner Feinde fügte, und welcher für ihn mit der vollen bangen Empfindung aller auf ihn eindringenden Leiden begleitet war, worauf denn seine Gefangennehmung, sein Verhör und seine Verurtheilung, so wie seine Kreuzigung in rascher Eile, um den Erfolg zu sichern, aufeinander folgten. Daß er der heidnischen Obrigkeit übergeben wurde, geschah von Seiten der Volkshäupter aus Berechnung, entsprach aber der göttlichen Absicht, welche über dem Getriebe der menschlichen Leidenschaften und Plane waltete; daß er am Kreuze wirklich gestorben, dafür sprechen alle geschichtlichen Spuren. Und begraben als ein Gestorbener, hat er das Maasß des menschlichen Geschickes erfüllt.

1. Der Zweck der öffentlichen Wirksamkeit war wirklich erreicht, da er sich anschickte, in den Tod zu gehen. Die evangelistische Geschichte zeigt uns, wie sich dieselbe in fortschreitendem Maasse entwickelt hatte. Aber nun war sie auch an dem Punkte angelangt, wo sie weitere wesentliche Erfolge nicht mehr hervorzubringen vermochte, ohne daß eben die Katastrophe seines irdischen Lebens hinzutrat. Bereits hatte

er einen solchen Eindruck gemacht, daß die Bewegung stark genug war, sich selbst fortzupflanzen. Sein Bild hatte er so ausgeprägt, und den empfänglichen Gemüthern eingeprägt, daß es der Menschheit für immer gesichert war; das Volk im Großen zu gewinnen konnte er auch bei einer längeren Wirksamkeit nicht erwarten. Wohl aber konnte bei den Empfänglichen der Eindruck erhöht und konnte auch auf die Masse der Nation und selbst die weniger Empfänglichen noch Ein großer Eindruck versucht werden, nämlich eben durch die Katastrophe seines Lebens und durch diejenige Wirksamkeit, welche derselben unmittelbar vorausging, und wodurch sie entschieden wurde. Ja bei den Jüngern selbst war ein Fortschritt bedingt durch einen Fortschritt seiner Sache. Es war mit ihnen bis an eine Grenze gekommen, über welche hinaus kein Verständniß für sie möglich war, so lange seine persönliche Gegenwart noch den sinnlichen Erwartungen irgendwie Nahrung gab. Was von außen geschehen konnte, war geschehen, aber die höhere Beseelung selbst konnte nur nach der Veränderung und durch sie erfolgen, welche mit seiner Person durch die Katastrophe eintrat, um so mehr, als sie gegen seine Leidensverkündigungen zwar mit der einzigen Ausnahme Matth. Kap. 16. keine Einwendungen gemacht, aber doch auch nicht näher darauf einzugehen vermocht hatten. Daß nun die Leidensverkündigungen Jesu eine solche bestimmte Weissagung enthalten, ist doch bei ihm nicht das einzige Beispiel von Vorauswissen der Zukunft, vgl. Joh. 13, 19, 16, 1 ff. und kann nur von einer philosophischen Voraussetzung aus anstößig erscheinen, welche die Einheit des Geistes mit Gott in ihm nicht anerkennt. Auch wird die Anwendung von Zügen aus dem Alten Testamente hierbei so lange kein Bedenken für uns haben können, als keine gesunde Exegese aus der Hauptstelle von dem Knechte Gottes Jes. 53. die messianische Idee wird beseitigen können. Wie er aber im Besonderen seinen Tod vorausgesagt, wie dieß insbesondere durch die Stiftung des Abendmahls versiegelt worden, und wie er sich hierbei überall über die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens ausgesprochen, das ist in seiner Lehre näher darzulegen.

2. Der Tod Jesu ist von ihm selbst freiwillig übernommen, Joh. 10, 18., aber er ist zugleich herbeigeführt durch die geschichtliche Entwicklung seines Lebens, und der feindseligen Stimmung gegen ihn,

welche aber wiederum durch seine messianische Selbstbezeugung so herbeigeführt wurde. Er mußte auch bei der allmältigen und anfangs zurückhaltenden Darlegung seiner Messianität die Volkshäupter doch bald zu bitteren Feinden bekommen, denn in ihre Erwartungen ging er nicht ein und ihrem Interesse trat er entgegen. Drang er durch, so war es um ihre Herrschaft geschehen. So verboten sie dem Volk, ihn als Messias anzuerkennen bei Strafe des Bannes; je mehr aber seine Lehre hervortrat und sich entwickelte, desto mehr nahm ihr Haß zu, Joh. 5. 7. 10. Sie suchten ihn bald zu ergreifen und zu tödten, er wirft ihnen ihre mörderische Absicht vor, aber doch wagt man sich nicht an ihn 7, 30. oder vermag es nicht 10, 39. Er entzieht sich ihnen, und entgeht den Nachstellungen, aber den Jüngern ist so viel davon geblieben, daß es sie befremdet, als er wieder nach Jerusalem gehen will. Er geht nach Bethanien, es erfolgt die Auferweckung des Lazarus, die den Entschluß der Synedristen zur Reise bringt; denn nun fürchten sie, daß sich das Volk an ihn hängen und eine Empörung ausbrechen möchte, in welcher sie sammt dem Volke untergingen. So kommt die politische Furcht noch zu den persönlichen und Partei-Abneigungen. Doch Jesus zieht sich nur augenblicklich zurück, dann aber hält er seinen offenen Einzug. Der Volksjubel macht die Feinde bedenklich, das Fest versammelte so viele Fremde in Jerusalem, die sie nicht in ihrer Gewalt hatten. Daher dachten sie wohl, sich seiner Person zu bemächtigen, aber heimlich gegen ihn zu verfahren, den Entschluß änderte das Unerbieten des Judas, welcher mit ihnen in Verhandlung tritt (wenn es bei Johannes heißt, über dem Essen sey der Satan in ihn gefahren, so streitet das nicht mit der Erzählung, wonach er schon vorher mit ihnen abgeschlossen; dort handelt es sich doch noch einmal um einen Entschluß zum Anfange der That selbst, der Alles unwiderruflich macht). Jetzt scheuen sie sich nicht mehr vor dem Prozesse in dieser Zeit, denn nur darauf kam es vor Allem an, seiner Person ohne Aufsehen habhaft zu werden. (Uebrigß konnten sie am ersten Tage schon sehen, daß er nicht daran dachte, sich des Volkes gegen sie zu bedienen, da er nach jenem Triumphzug doch nur in seiner gewöhnlichen Weise zu wirken fortfuhr.) Aber zugleich reizt sie sein Benehmen, da er mit großer Kraft und Freimüthigkeit in diesen Tagen gegen sie auftritt; auch das Vorhaben des Judas

beschleunigt er durch seine Reden am letzten Abend. Ihm war der Tod zur Festzeit willkommen, der symbolischen Bedeutung des Passah wegen (hat doch selbst der Talmud die Erwartung der Erlösung Israels am Passah). Vor Allem aber lag ihm daran, nicht heimlich aus dem Wege geräumt zu werden, denn nur durch den öffentlichen Tod konnte die Auferstehung ihre volle Wirkung haben. Umgekehrt dachten nun wohl auch die Synedristen, daß die öffentliche Hinrichtung, zumal durch die Heiden, wofern sie, wie es schien, gelänge, am entschiedensten den Glauben an seine Messianität unterdrücken würde.

3. Es fragt sich nun über die sittliche Berechtigung Jesu, so seinem Tode entgegen zu gehen. Zwar läßt er nur die Gegner vollziehen, was sie beschlossen, aber er vermeidet es nicht, ja er fordert sie heraus. Man darf die sittliche Nothwendigkeit dieses Todes nicht zu leicht hin behaupten, ohne nämlich die dazu nöthigen Voraussetzungen anzuerkennen. Wenn Jesus nur Prophet und Lehrer der Wahrheit war, so behält allerdings sein Tod noch eine große Bedeutung als Bewährung und Beispiel. Aber es war doch kein Recht, denselben aufzusuchen, für ihn vorhanden. Er konnte ihn vermeiden und er mußte es; denn er konnte noch länger wirken, wenn nicht mehr in Jerusalem, so doch in Galiläa, ja unter den Heiden, die Welt stand ihm offen. Sollte ein Geist, wie er, nicht überall einen Wirkungskreis gefunden haben? Anders gestaltet sich die Sache, wenn sein Sterben eine durch seinen besonderen Beruf ihm auferlegte göttliche Nothwendigkeit war. Nur darf man sich nicht auf die Annahme einer einzelnen göttlichen Offenbarung an ihn hierüber beschränken, sondern das Licht kommt allein aus seiner Bestimmung zum Messias, in welcher er auf seine Nation beschränkt und auf den Mittelpunkt derselben hingewiesen war; dann mußte er sich der Nation darbieten, als der Messias, und mußte darauf beharren, was auch der Erfolg war — oder er hätte seine Bestimmung und den theokratischen göttlichen Rathschluß Preis gegeben. Eben dazu gehört denn auch die Voraussetzung seiner wirklichen messianischen Persönlichkeit, in welcher er Eins mit Gott war. Nur so läßt sich begreifen, wie der Tod in seinen ganzen Lebensplan mit eingeschlossen war, nur so sich insbesondere die Art begreifen, wie er diesen Tod eben zu dieser Zeit und in dieser Weise durch eine große

Rundgebung seiner Person und seiner Absicht, das Reich in seinem Sinne zu stiften, herbeiführt. Sein durch die geschichtliche Stellung in der Oekonomie des göttlichen Reiches bedingter Beruf und seine diesem entsprechende übernatürliche Persönlichkeit erklären allein die sittliche Berechtigung. Die That verliert aber nicht ihren Werth dadurch, daß in sein Bewußtseyn auch die Auferstehung mit eingeschlossen war: der Tod wird dadurch kein Scheintod, er kehrt nicht mehr so zurück, wie er gewesen war, sondern das Sterben bleibt das Abgebrochenwerden des irdischen Lebens und der Uebergang in das Ueberflinnliche.

4. Daß Jesus selbst diese Ueberzeugung von der sittlichen Berechtigung und göttlichen Nothwendigkeit seines Sterbens sich erkämpfte, beweist Gethsemane. Er ging an den bekannten Ort, um sich hier ganz dem Verkehre mit seinem Vater zu überlassen. Hier empfand er das Entscheidende des Schrittes im vollen Umfange. Uebrigens ist dieß keine isolirte Stimmung. Schon Luk. 12, 50. spricht sich die Bangigkeit in Beziehung auf die bevorstehende Katastrophe aus, und noch mehr Joh. 12, 27. 28., wenige Tage vor seinem Tode. Diese Vorgänge zeugen für die Wahrheit dessen, was in Gethsemane in höchster Steigerung sich zeigt. Und eben in diesem Moment mußte wohl jene Stimmung im verstärktesten Maße hervortreten. An der Stärke der Vorempfindung im Augenblicke, da der Anfang des Leidens naht, zeigt sich nur das volle Bewußtseyn, das er von seinem Schritte hatte. Wohl hat er zuvor in der begeisterten Stimmung des hohepriesterlichen Gebets den Blick auf das Ganze seines Werkes gerichtet und es schon ideal als vollendet geschaut, sich aber als den hohepriesterlichen Mittler zwischen dem Vater und den Menschen gefühlt; doch jetzt steht der entscheidende Schritt zur wirklichen Vollendung des Werkes bevor. Hier in Gethsemane steht er da als das Opfer, das sich hinzugeben im Begriffe ist. Eben weil dieß Beides in seiner Person vereinigt ist, muß er auch Beides in der wechselnden Stimmung in sich vereinigen. In Gethsemane nun hat er das Opfer geistig vollzogen. Hier also vergegenwärtigt er sich alles Bevorstehende, er hängt mit seinen Gedanken nicht am jetzigen Momente, sondern sie umfassen



die ganze Uebernahme seines Leidens. Sobald dieser Moment durchgekämpft war, war er ruhig und behauptete seine Fassung in den schwersten Situationen, wie sie sich zeigt an der Høhheit und Würde gegenüber allem Unrecht, an der Milde, welche noch die Grade der Verschuldung unterscheidet, an der Ergebung, welche Alles als Gottes Fügung anerkennt, an der Liebe, welche im schwersten eigenen Leiden für das fremde empfänglich bleibt, ja es zum Gegenstande ihrer besonderen Erwägung macht. Aus dem Einen Schritte folgte alles Andere. Dieser Kampf also ist das Zeichen, daß er das volle Bewußtseyn seines Schrittes hat, das ist die Art der großen Seele, es ist die Art des besonnenen männlichen Handelns. Aber indem sich so Alles in diesem Momente concentrirte, überwältigte ihn die Stimmung fast, und erfüllte seine Seele mit einem Schauer, den er nur durch Gebet überwand. Denn bei allem großen Leiden ist der Augenblick des unmittelbar bevorstehenden Eintritts immer der beängstigendste für die menschliche Seele, mitten im Leiden selbst ist sie wieder erhoben. Diese Angst hat er empfunden, ohne doch an Gott zu zweifeln, oder die Richtung seines Bewußtseyns auf ihn hin zu verlieren. Es ist aber nicht nur der Tod, dem er entgegengeht, und dessen Schrecken er durchkämpft; sondern es ist die Macht der Sünde, welche er erfahren soll, indem sie sich gegen ihn concentrirt; vor seiner Seele steht die tief empfundene Ungerechtigkeit seines Todes, und der Fluch der Schuld desselben über seinem Volke; ja mitten im Leiden empfindet er (Matth. 26, 41. Luf. 23, 34.) die Macht des Sündenübels in der Menschheit mehr als sein Leiden. Der Tod selbst aber, dem er entgegengeht, ist für ihn als den Sündlosen etwas Unnatürliches; daher die Dual, daß er diese Spitze des Sündenübels zu tragen hatte.

5. Was nun in rascher Entwicklung von ihm innerlich vorbereitet und entschieden, von den Feinden übereilt in der Haft, die den Erfolg sich sichern und das Fest meiden will, geschieht, zu beschreiben, ist Sache der Biographie; daß Jesus wirklich gestorben, dafür zeugt die ganze Geschichte. Sein ganzes Leben und seine Lehre entbehrten der letzten Wahrheit ohne diesen Tod. Wie er selbst ihn aufgefaßt als Offenbarung seiner Person und seines Werks, in vollendeter Selbst-

aufopferung und vollendetem Eingehen in die Menschheit, durch das volle Mitgefühl der Sünde in der Selbsterfahrung des höchsten Sündenübels, zeigt seine Lehre.

## 2. Auferstehung und Erhebung Jesu.

### §. 19.

Am dritten Tage nach seinem erfolgten Tode, am frühen Morgen nach dem Sabbath, fanden seine Jüngerinnen und Jünger sein früher verschlossenes Grab offen, ohne den Leichnam, und eine Engelererscheinung sagte, er sey auferstanden, worauf er an demselben Tage zu verschiedenen Zeitpunkten, vom frühen Morgen bis späten Abend theils Einzelnen, theils Mehreren zusammen, namentlich Abends den versammelten Jüngern sich lebendig zeigte: Erscheinungen, welche er darnach in Galiläa und zuletzt wieder in Judäa fortsetzte, einen Zeitraum von 40 Tagen hindurch, und welche, wie sie von den Evangelisten sowohl als dem Apostel Paulus bezeugt sind, theils an sich, theils in Verbindung mit der großen Veränderung, die wir in Folge derselben in der Stimmung und Stellung seiner Jünger vorgehen sehen, jeden Zweifel an der Wirklichkeit seiner Auferstehung niederschlagen. Welche Beschaffenheit in dieser Zeit sein Körper hatte, ist schwer zu entscheiden. Aber der neutestamentliche Begriff der Auferstehung Jesu bringt es mit sich, daß diese eine solche Erneuerung seines leiblichen Lebens war, welche jeden folgenden Tod ausschloß, welche zum Theil eben dadurch ihre große religiöse Bedeutung erhält, und welche in der Aufnahme Jesu in die unsichtbare Welt ihren Zielpunkt hat. Die Erzählung des feierlichen Abschiedes Jesu von der Erde kann, ungeachtet dieselbe nur von Lukas ausführlich dargestellt und außerdem nur am Schlusse des Marcusevangeliums erwähnt ist, nicht als unhistorisch verworfen werden; wie denn das Stillschweigen des Matthäus und Johannes in demselben Momente seine Erklä-

rung findet, in welchem die Bedeutung der Himmelfahrt liegt, daß sie nämlich die nothwendige Folge und die Vollendung der Auferstehung Jesu ist.

1. Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen in den einzelnen Evangelien stehen mit einander nicht im Widerspruch; denn sie sind nur Fragmente und Einzelerzählungen, ausgewählt offenbar mit Absicht und Plan, wie bei Matthäus die erste grundthatsächliche und die sachlich bedeutendste letzte galiläische Erscheinung allein kommen; denn daran schien es ihm genug zu seyn. Auch der Wechsel des Schauplazes macht keine Schwierigkeit. Jesus konnte wohl seine Jünger nach Galiläa gehen heißen, und diese doch noch die letzten Festtage vollends in Jerusalem zubringen; sie konnten sich in Galiläa aufhalten und doch gegen Pfingsten wieder nach Jerusalem zurückkehren, und ebenso konnte er ihnen nun dort befehlen, zu harren auf die Ausgießung des Geistes. Ueberdies haben eben jene erste Erscheinung alle vier Evangelisten gemeinsam. Kann man nun weder einen Scheintod und daraus durch göttliche Fügung erfolgtes glückliches Erwachen, noch den abentheuerlichen Plan, sich kreuzigen zu lassen, um dann den Schein einer Auferstehung sich geben zu können, annehmen; ist ferner die Annahme eines Betrugs der Jünger eine unwürdige; die einer Selbsttäuschung derselben eine unmögliche, so bleibt nur noch die Möglichkeit einer mythischen Erklärung, wenn man der geschichtlichen durchaus ausweichen will. Allein wie soll der Mythos entstanden seyn? Nach den Evangelien hatten die Jünger vor der Thatsache selbst keinen Glauben, der sie Solches hoffen ließ, vielmehr waren sie in einer niedergeschlagenen Stimmung in Folge des Todes Jesu, und dieß ist es auch, was sich geschichtlich erwarten läßt. Woher nun der große Umschwung in ihrer Stimmung gekommen sey, das ist ohne eine außerordentliche Thatsache nicht zu begreifen. Und auf keinen Fall genügt hiezu eine Vision, welche sich selbst wieder nur durch eine gewaltige äußere Erregung erklären ließe. Wenn der Apostel Paulus sein eigenes Erlebniß einer Erscheinung des Auferstandenen zu den anderen die Auferstehung beweisenden Erscheinungen zählt, so beweist dieß nicht, daß er alle für visionär, sondern nur daß er auch die seinige für objektiv ansieht; den Charakter

objektiver Erscheinungen setzt seine Darstellung nach Inhalt und Zweck voraus, 500 Menschen haben nicht zugleich eine subjektive Erscheinung. Will man also nicht die eigene Wunderschau zum obersten Gesetz der Forschung machen, so muß man eben eine solche außerordentliche Tatsache voraussetzen, wie sie die evangelische Geschichte in der Auferstehung darbietet.

2. Die Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen ergibt, daß dieselben weder als visionär anzusehen sind, noch als Erscheinungen eines zur bleibenden Fortsetzung des irdischen Lebens Wiedergekehrten. Die Seele Jesu hatte den Leib wirklich verlassen nach der neutestamentlichen Lehre 1. Petr. 3, 18. 19, und die Auferstehung stellt das Leben wieder her eben durch Wiederherstellung des Bandes zwischen Seele und Leib; aber dabei bleibt immer noch die Frage, ob diese Wiederherstellung als zu einem wirklichen leiblichen Leben erfolgt sey, oder ob nicht vielmehr in derselben schon die Verklärung zu einem neuen unsterblichen Leben geschehen sey. Zwar hat man sich nun für die erstere Auffassung auf die Erscheinungen Joh. 20, 20. 27. Luk. 24, 39. 40, 41—43. Apostelg. 10, 41. (Joh. 21) berufen. Allein diese Züge beweisen bloß für eine reale leibliche Erscheinung, im Gegensatz der unförperlichen oder scheinkörperlichen, aber sie schließen eine verklärte Leiblichkeit nicht aus. Die letztere dagegen scheint durch andere Züge bestätigt und gefordert, wie die Beschreibung seines Kommens und Gehens Joh. 20, 26. 21, 1. (*παρερυσσάει*), die Bezeichnung seines Gehens als Verschwinden Luk. 24, 31. Damit würde dann auch sein ausdrückliches Bemühen, die Jünger von der Realität seines Leibes zu überzeugen, stimmen, so wie der Ausdruck *σημειον* für seine Auferstehung Joh. 20, 30. Läßt sich auch aus allem dem etwas Geschichtliches nicht bestimmt ausmachen, so scheint doch nach den Evangelisten die Auferstehung in jedem Falle eine Lebenserneuerung gewesen zu seyn, welche jeden folgenden Tod ausschloß. Bestimmter gestaltet sich die Anschauung in der apostolischen Lehre, nach welcher die Auferstehung Jesu durchaus unserer Auferstehung parallel geht, welche letztere doch eine Verklärung ist, 1. Cor. 15. Röm. 8. Col. 1. 2. Cor. 4. Offenb. 1. Eben deswegen schließt sich nun auch bei ihnen die Erhöhung an die Auferstehung, ja mittelbar schon an den Kreuzestod selbst an, 1. Petr. 1, 21. Ephes.

1, 20. 2, 6. Röm. 8, 34. Apostelg. 2, 32. 33. 5, 31. (Röm. 1, 4. 14, 9. Phil. 2, 9.). Sind dabei doch Beide so unterschieden, daß man nicht sagen kann, Jesus erscheine nur vom Himmel aus wieder auf Erden, so bietet sich aus allen diesen Elementen zusammen die Ansicht dar, daß es sich von der Auferstehung an um eine stufenweise Verklärung handelt, deren Vollendung erst mit der Himmelfahrt eintritt. Daß wir uns hievon keine genaue Anschauung bilden können, liegt in der Natur der Sache.

3. Daß die Auferstehung zum Werke Jesu als ein wesentlicher Theil gehörte, beweisen schon die Voraussetzungen derselben. Schon in der Rede vom Wiederaufbau des Tempels Joh. 2. lag gewiß die Hinweisung darauf, wenn auch bei dem Tempel, welchen sie durch ihre Halsstarrigkeit zerstören können, an den wirklichen mit gedacht werden kann; aber was er an die Stelle setzt, ist eben der durch seine Auferstehung gegebene neue Tempel. Ebenso gehört die Rede vom Zeichen des Jona hieher. Aber außer diesen verbliimten Hinweisungen haben wir auch die deutlichen Verkündigungen in Verbindung mit der Anzeige seines Leidens Matth. 16 und 17. und parall.; dann die Rede vor der Gefangennehmung Matth. 26, 32. und ein andermal die Erwähnung gelegentlich einer Zeitbestimmung Matth. 17, 9. Ferner Joh. 10, 17. 18., womit denn die Rede von der belebenden Kraft seines Fleisches und Blutes übereinstimmt (Joh. 6). Auch in den Abschiedsreden Joh. 14—16. ist doch nicht bloß vom geistigen Wiederkommen, sondern neben diesem auch, wie Joh. 16, 22., ganz offenbar von einem äußerlichen die Rede. Man kann nicht sagen, der Unglaube der Jünger sey bei dieser Voraussetzung unbegreiflich; die Sache blieb ihnen äußerlich. Eben so wenig: sein Sterben verliere dadurch seinen ethischen Charakter; deswegen bleibt es doch ein wirklicher Tod, so gewiß als das Sterben der Christen, die an seine und ihre Auferstehung glauben. Dieses sein vorausgesagtes Wiedererscheinen benützt er nun, nicht um sich mit der Menge noch einmal in Verbindung zu setzen, was den ruhigen Gang seines Werkes gestört hätte, sondern nur zur erneuerten Verbindung mit den Gläubigen, um ihnen neue, letzte Aufträge und Verheißungen zu geben, insbesondere ihnen sein Leiden zu erklären, und sie nun mit Einemmale vollends auf den höhern Standpunkt zu



versehen. Und dieß ist nun auch die nähere Bedeutung der Thatsache selbst, daß sie nämlich sowohl seinen Tod in das rechte Licht setzen, und ihn nach demselben rechtfertigen sollte, als auch sein Leben als das über den Tod erhabene, das er auch in seiner Kraft so mittheilen kann.

4. Die Glaubwürdigkeit der Himmelfahrt ist durch die der Auferstehung bedingt. In vorhandenen Messiasvorstellungen liegt keine Anknüpfung für die Bildung eines Mythos derselben. Die Juden dachten sich einen Messias, der auf der Erde bleiben werde. Der christlichen Idee entspricht sie, und das Leben des Auferstandenen schließt sie harmonisch ab; aber dieß sind Gründe für eine Thatsache, nicht für einen Mythos, sobald man die Auferstehung als Thatsache ansieht. Ueberdieß mußte ja dann ein solches Ereigniß die Jünger veranlassen, nun gläubig — sicher auf den Geist zu warten und kein weiteres Kommen Jesu mehr zu hoffen. Für den Bericht desselben ist der historisch gewissenhafte Lukas vollgiltiger Zeuge. Findet sich die äußere Thatsache in der apostolischen Literatur nicht, so findet sich um so mehr die dogmatisch wichtige Folge der so geschehenen Erhöhung, das Sitzen zur Rechten Gottes durch das ganze Neue Testament, und zwar in Ausdrücken, welche wie Apostelg. 2, 32. Ephes. 4, 8—10. 1. Tim. 3, 16. das Ereigniß selbst mit andeuten. Haben die Evangelisten Matthäus und Johannes das letztere, das sich doch aus der Auferstehung von selbst ergab und kein neues apologetisches Moment mehr bot, nicht ausdrücklich erwähnt, so haben doch auch sie um so mehr uns die Reden aufbewahrt, in welchen das höhere Faktum bezeugt ist, wie Joh. 6, 62. und Joh. 20, 17. und in den Abschiedsreden, aber auch Matth. 28, 16—20. Eben dieses höhere Faktum, das Eingehen in die unsichtbare Welt ohne Tod, ist die Vollendung der mit der Auferstehung angefangenen Verklärung. Der äußere symbolische Hergang, die Erhebung und Verhüllung in der Wolke, hat nur die Bedeutung, den Jüngern ihre Situation in diesem Augenblicke geschichtlich abzuschließen und sie eben darauf hinzuweisen, daß sie von nun an ihren Meister als einer unsichtbaren Welt angehörig betrachten sollten. Mit der Auferstehung ist der Tod überwunden, mit der Himmelfahrt das noch nicht vollendete

Ueberwindung der Leiblichkeit. Hat Jesus den Tod nach biblischen Begriffen überwunden, so konnte er nur mit einer solchen verwandelnden Erklärung endigen. Und eben deswegen ist seine Himmelfahrt nicht nur Grund und Vorbild himmlischen Lebens für uns (Kol. 3. vgl. 1. Joh. 3. Apostelg. 3, 26.); sondern die Thatsache, durch welche der Glaube an die künftige Verwandlung unseres äußeren Lebens bedingt ist, wie dieses in der apostolischen Lehre vorliegt.

---

## Zweite Abtheilung.

# Die Lehre Jesu.

### Uebersicht.

S. 20.

Die Lehre Jesu stellt sich dar als die Lehre von dem erschiene-  
nen Heil und zwar näher:

- 1) von der Verklärung des Vaters im Sohne,
- 2) von der Erlösung der Menschen durch den Sohn,
- 3) von dem Reiche Gottes, dadurch beides, die Verklärung und die Erlösung verwirklicht wird.

Eine Einheit ist in der Lehre des Herrn unverkennbar bei aller Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Form, und wie sich das nachweisen läßt, so ist auch eine organische Darstellung möglich, in der man die verschiedenen Lehrelemente eben auf den Grundbegriff zurückführt, welcher die innere Einheit der Lehre selbst bildet, und von wo aus sich dann auch die Gliederung ergibt. Man hat sich nicht immer diese Aufgabe gestellt; als man anfangs, die Lehre des Herrn vom geschichtlichen und exegetischen Standpunkt aus in der biblischen Theologie besonders darzustellen, so erlaubte man sich eben unter die gangbaren dogmatischen Rubriken wie überhaupt die biblische Lehre, so auch diese zu bringen.

Er selbst hat es uns nicht schwer gemacht, die Einheit seiner Lehre zu erkennen, er gibt ihr schon einen ganz bezeichnenden Namen in der Weise, daß der Charakter uns damit bezeichnet ist; er nennt

sie das *εὐαγγέλιον*, die Botschaft des erschienenen Heiles. So bezeichnet er das, was er lehrt, im absoluten Sinn Marc. 1, 14. 13, 10. Matth. 26, 13., es ist das, was er verkündigt und was in seinem Namen durch seine Apostel verkündigt wird, Marc. 16, 15. Matth. 26, 13. Zugleich sieht man, daß diese Heilsbotschaft Botschaft von dem erschienenen Heile ist, Marc. 1, 15. Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes herbeigekommen, daher das Evangelium Evangelium des Reichs Gottes ist, Matth. 24, 14. und auch sonst von den Evangelisten selbst so genannt Marc. 1, 14. und oft bei Matthäus. Es sind eben daher als die Gegenstände der Lehre des Herrn von ihm genannt die Geheimnisse des Reichs Gottes als Lehren, welche sonst den Menschen verborgen waren, und nun durch göttliche Offenbarung und Verkündigung ihnen bekannt werden, Matth. 13, 11. Luc. 8, 10. Demnach ist also hier als Gegenstand der Lehre des Herrn nicht nur überhaupt das erschienene Heil, sondern insbesondere das Reich Gottes als das von Gott durch den erschienenen Messias zu stiftende und gestiftete und sofort zu vollendende Reich bezeichnet Luc. 4, 43., wo der Herr als Aufgabe seines Lehramtes bezeichnet, daß er auch den übrigen Städten das Reich Gottes verkündige; dazu sey er gesandt. Eben damit stimmt dann auch, daß der Herr als seine Aufgabe, als das ihm aufgetragene Werk es bezeichnet, den Namen des Vaters kund zu thun, den Vater zu offenbaren und zu verklären, Joh. 17, 4. 6. (cf. 1, 17. 18.) und damit kommt überein, was er bei Matth. 11, 27 ff. sagt: Alles ist mir u. — offenbaren, woraus erhellt, daß das wesentliche Verhältniß des Vaters und Sohnes es mit sich bringt, daß die Erkenntniß des Vaters nur durch die Offenbarung von Seiten des Sohnes möglich ist, und es eben deswegen in seinem Auftrag, in der ihm vom Vater gewordenen Bestimmung liegt, diesen zu offenbaren und zu verklären. Das ist eine Seite des Evangeliums vom Reiche Gottes, daß dadurch die Natur, der Name des Vaters geoffenbart, bekannt gemacht, und der Vater verherrlicht wird durch den Sohn, zunächst unter den Menschen. Die andere Seite aber ist in anderen Aussprüchen angedeutet, nämlich das Verhältniß zu den Menschen. Als seine Aufgabe bezeichnet der Herr: zu retten und zu beseligen, wenn wir es kurz ausdrücken wollen: zu erlösen das Verlorene, die in das Verderben der Sünde verfallene

Menschheit, Matth. 18, 11. 20, 28. Luk. 19, 10. Das ist das σωθῆναι der Menschen durch den Sohn Gottes Joh. 3, 17. (16) oder mit Einem Worte das Heil, die σωτηρία, die für die Menschheit aus der jüdischen Nation hervorgehen soll Joh. 4, 22., sofern in ihr der σωτηροῦ τοῦ κόσμου, ersteht Joh. 4, 42. In diesem σωθῆναι der Menschen liegt die ζωή, das Leben, dessen die durch die Sünde in das Verderben Gerathenen durch Christus theilhaftig werden sollen. So ist die Lehre des Herrn von ihm selbst charakterisirt, ihrem Inhalt und Endzweck nach. Sie ist die Lehre vom erschienenen Heil Gottes, und zwar von der Verklärung des Vaters im Sohne, von der Erlösung der Menschen durch den Sohn, und von dem Reich Gottes, das durch beide, die Verklärung und Erlösung, die unzertrennlich sind, verwirklicht wird. Wir haben die einfachsten Beziehungen des Inhalts seiner Lehre und der Abzweckung seines Werks, von welchem ja seine Lehre wesentlich ein integrierender Bestandtheil ist, während sein Werk zugleich Hauptgegenstand seiner Lehre ist, in ihr aufgegriffen, aber mit einer gewissen Nothwendigkeit doch gerade diese erfaßt, wir sind auf die Lehre als Evangelium durch seine eigenen Aussprüche geführt, und von da aus auf die beiden Seiten hingeleitet worden, auf sein Verhältniß zum Vater und zu den Menschen, wodurch, wie es bestimmt wird, sich eben das ganze Verhältniß zwischen Gott und den Menschen eigenthümlich gestaltet. So zeigt sich einmal unverkennbar eine Einheit in der Lehre des Herrn selbst, in seiner eigenen ausdrücklichen Auffassung. Er weiß diese Lehre ganz gut und bestimmt als Evangelium, und zwar als Botschaft vom Reich Gottes, als dem in die Wirklichkeit getretenen, und er weiß, daß es sich dabei handelt um die Verklärung seines Vaters und um die Erlösung der Menschen, beides durch ihn. Ist nun für's erste in dem Charakter seiner Lehre als Evangelium die Einheit derselben verbürgt, so ist in den gegebenen Momenten zugleich die Gliederung derselben angegeben. Mit Bedacht aber haben wir diese Gliederung so geordnet, daß wir das Reich Gottes an den Schluß stellen, als das Resultat des Ganzen der beiden Akte, der Verklärung des Vaters und der Erlösung der Welt. Der Begriff des Reiches Gottes ist offenbar der complicirtere, prägnantere, und schließt in sich den Begriff Gottes und den des Menschen, er setzt wesentlich das Ver-



hältniß Gottes zu den Menschen und umgekehrt in bestimmter Weise voraus, er setzt also die eigenthümliche christliche Bestimmtheit des Gottes- und Menschheit-Begriffs, die eigenthümliche christliche Bestimmtheit des wechselseitigen Verhältnisses zwischen beiden voraus. So erst kann man dem Begriff des Reichs Gottes Genüge leisten. Man könnte ihn auch an die Spitze stellen, aber dann hätten wir keinen Stufengang, wir würden vorausgreifen müssen, wenn demselben ganz genügt werden sollte. In einer Beziehung wäre es erwünscht, die Lehre vom Reiche Gottes voranstellen zu können, weil wir dann mit den Lehren beginnen könnten, welche auch von ihm der Zeit nach vorangestellt worden sind, eben mit der vom Reiche Gottes, die zunächst in seiner vorbereitenden Haltung hervortrat. Aber man sieht wohl, daß das von Seiten des Herrn eine *συνκαταβολή* war; es war seine Lehrweise, die aus Rücksicht auf das subjektive Bedürfniß seiner Umgebungen eben diesen Weg einschlug, daß aber auch eben in diesen Lehrreden, welche er besonders in den ersten Zeiten seines Lehramtes vortrug und auf dem Schauplatz, dessen Lehren die Synoptiker zunächst uns berichtigten, in Galiläa, die Lehre vom Reich Gottes selbst gar nicht erschöpft wird, sondern sich besonders nur beschränkt auf die Gerechtigkeit und auf die Gerechtigkeit im Reiche Gottes, während die andern Momente zunächst erst den spätern Reden über den Entwicklungsgang im Reiche Gottes vorbehalten blieben.

Darum glauben wir dem innern Wesen der Lehre Jesu am nächsten zu kommen, wenn wir von jenen drei Unterbegriffen den des Reiches Gottes an den Schluß stellen, als den Begriff, in welchem alle übrigen zusammenlaufen. Man sieht aber schon hieraus, wie diese drei Begriffe im organischen Zusammenhang mit einander stehen, jeder führt zum andern, es kann keiner ohne den andern sich vollständig entwickeln. Die Verkörperung des Vaters im Sohne und im Geiste führt von selbst weiter auf die Erlösung, denn so bald sie ihre Beziehung haben soll auf den Menschen, so kann diese nur durch die Erlösung geschehen; sie ergänzt sich also durch diese, und beide zusammen geben uns das Reich Gottes, nämlich zunächst in der Menschheit.

Zugleich sieht man, daß das keine sich isolirenden abstrakten Begriffe sind; nicht einmal den Begriff Gottes und des Menschen haben

wir so jeden für sich; wir haben, was Gott betrifft, Nichts, überhaupt nicht den allgemeinen Gottesbegriff, wir haben Gott sogleich als Vater, in der ganzen eigenthümlichen christlichen Bestimmtheit und haben den Vater in seiner Verklärung im Sohne, wir haben hier sogleich einen lebendigen Akt, Gott ist in der lebendigen Thätigkeit seiner Offenbarung und Verherrlichung begriffen, in deren Kreis auch der Mensch hineingezogen wird, ungeachtet seiner Sünde, so daß er dann eben damit erlöst wird. Und wir haben den Menschen nicht für sich, sondern sogleich in seinem Verhältnisse zu Gott, und haben ihn eben daher gleich in der Dualität, in welcher er auf dem religiösen Gebiet muß gedacht werden; in seinem sittlich-religiösen Verhältnisse, und eben daher in seiner sittlich-religiösen Dualität, aber nicht nur als den Sünder, sondern als den, der zugleich Gegenstand der göttlichen Erlösungsthätigkeit ist; wir haben den Menschen eben daher gleich in einem wesentlichen Verhältnisse wie zu Gott, so zu dem Sohne Gottes und Mittler zwischen Gott und den Menschen; wir haben eben daher auch überhaupt nicht einen abstrakten Begriff von Welt, wir haben die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott, vom sittlich-religiösen Standpunkt aus betrachtet, und nach ihrer Bestimmung Reich Gottes zu seyn; wir haben sie nicht nur in ihrem Verhältniß zu Gott überhaupt, sondern wesentlich im Verhältniß zum eingeborenen Sohn Gottes, der als Mittler zwischen Gott und der Welt vom Apostel Paulus der Erstgeborene aller Creatur genannt wird.

So haben wir eine ganz andere, organischere Gestaltung und Darstellung der Lehre Jesu, als wenn wir in der Weise, wie Andere, die gewöhnlichen oder etwas minder gewöhnlichen Rubriken der Dogmatik zur Norm nehmen wollten. Wir können hoffen, weil wir hier die Grundbegriffe ausgehoben haben, welche der Lehre Jesu sowohl in der synoptischen, als im johanneischen Evangelium angehören, auch eher zu einer Anordnung zu gelangen, welche dem Sinn und Charakter der Lehre Jesu entspricht.

---

# I. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

## 1. Der Vater.

### §. 21.

Ungeachtet in der Lehre des Herrn keine vollständige Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, so enthält doch schon sein Zeugniß von Gott dem Vater in befriedigender Tiefe und Klarheit den christlichen Begriff von Gott als dem wahren und lebendigen, der, in sich Geist, die schlechthin unbedingte, freie und gute Ursache der Welt ist, in eigenthümlichem Verhältnisse aber zum Sohne und zu den Kindern Gottes steht als Vater.

1. Die Lehre vom Vater, mit der wir zu beginnen haben, kommt in den Lehrreden des Herrn nur so vor, daß wir sie in wesentliche Beziehung setzen müssen zu der Lehre vom Sohne, oder von den Kindern Gottes, und ist daher schon dadurch einem abstrakten Begriffe von Gott entgegengesetzt. Es giebt zwar auch Lehrreden des Herrn, in welchen die Beziehung zum Sohne nicht unmittelbar hervortritt, wie bei den drei ersten Evangelisten, in der Bergrede und anderen ähnlichen Elementen, und bei Johannes in der Unterredung mit der Samaritanerin 4, 21. 24, aber selbst hier zeigt sich jene Beziehung wenigstens mittelbar: in der Bergrede wegen ihrer Beziehung auf das Gottesreich, als dessen Stifter und Herrn ja Jesus sich selbst darstellt, vgl. Matth. 5, 17 ff. und 7, 21 ff.; in jener Unterredung aber wegen der Beziehung auf das Heil, das durch den Messias kommen sollte, wie denn Jesus die Zeit der wahrhaftigen Anbetung Gottes im Geiste als vorhanden bezeichnet (V. 10. 14. 26.), weil das Heil schon in ihm erschienen war. Wie wesentlich aber in seiner Lehre jene Beziehung ist, beweisen andere Reden; wir sind daher völlig im Rechte, wenn wir die Lehre von Gott als die Lehre vom Vater fassen; so hat er es gesagt (vgl.

die höchst wichtige Rede Matth. 11, 25—27). Das war seine Art, die Sache zu denken und anzuschauen.

Daß in den Vorträgen des Herrn keine vollständige Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, bedarf keines weiteren Beweises. Es findet dieses seine Erklärung in dem Umstand, daß sein Unterricht kein systematischer war, sondern je nach Bedürfniß bald diese bald jene Materie zur Sprache bringt, andererseits überall den alttestamentlichen Religionsglauben voraussetzt, obwohl diesen eben durch seine Enthüllung und Belehrung auf eine höhere Stufe erhebend. Im biblischen Religionsglauben liegt der Glaube an den lebendigen, intelligenten und heiligen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, von welchem diese unbedingt abhängig ist. Dieß im Gegensatz gegen den Polytheismus nicht nur, sondern auch gegen Dualismus (vgl. in letzterer Beziehung Jesaj. 45. 5—7); der Glaube an ein sittliches Verhältniß des Menschen zu Gott, und besonders an einen göttlichen Heilsplan, der, die ganze Menschheit umfassend, zuerst an dem Volke Israel verwirklicht wird, vgl. Genes. 12, 3. 28, 14. Jesaj. 42, 1. 4. 6. 49, 6. 60, 3. Mich. 4, 2. Ohne diesen Inhalt des alttestamentlichen Glaubens hier weiter erörtern zu können, wollen wir auf einige wichtige Punkte aufmerksam machen, in welchen unsere Zeit in Darstellung und Beurtheilung des alttestamentlichen Religionsglaubens etwas zu weit zu gehen pflegt. Dahin gehört, daß man in Beziehung auf die sogenannten sittlichen Eigenschaften Gottes im alttestamentlichen Gottesbegriff das Merkmal des eifrigen und gerechten Gottes immer noch allzu einseitig hervorhebt, während im Alten Bund selbst das Merkmal der Gnade doch so wesentlich und zwar als hervorragend über den Eifer und die Gerechtigkeit Gottes geltend gemacht wird; vgl. als Hauptstellen Exod. 34, 6. 7. Ps. 86, 5. 15. 103, 8—18. 145, 7—10. Joel 2, 13. Jona 4, 2. 10. 11. Die letztere Stelle zeigt, wie jener Begriff nicht bloß angewendet wird auf das Verhältniß Gottes zu dem israelitischen Volke, sondern auch zu den Heiden, ja gewissermaßen zu den Thieren. Aber der Gedanke liegt freilich auch dem Alten Testament zu Grunde, daß ein freundliches Verhältniß zwischen Gott und Menschen nur gedacht werden kann da, wo der Mensch sich dem göttlichen Willen fügt, und der Sünder sich ihm bußfertig unterwirft. Ferner

gehört hieher, daß man das alttestamentliche Verhältniß des Menschen zu Gott so darstellt, als wäre im alttestamentlichen Glauben Gott dem Menschen äußerlich gegenüberstehend, in unendlicher Ferne von ihm. Hierin liegt eine große Uebertreibung. Obgleich dem Christenthum auch in dieser Beziehung wesentlich seine Eigenthümlichkeit zukommt, und zwar vorzugsweise kraft seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo, und, was damit zusammenhängt, von der Einwohnung Gottes in den Gläubigen, so hat ja doch auch das Alte Testament nicht nur wesentlich die Lehre von Gottes Allgegenwart, welche kräftig und lebendig genug gefaßt wird, so daß die Welt durchaus getragen erscheint von der Gegenwart Gottes, sondern auch gegenüber von der geistigen Persönlichkeit des Menschen und seinem inneren Leben erkennt ja das Alte Testament den Geist Gottes an, der im Menschen wirkt, und zwar ausdrücklich unter dem Alten Bunde schon, der in der alttestamentlichen Zeit selbst in einer fortgehenden lebendigen Offenbarung durch Weissagung und Wunder war, der in den Genossen des Alten Bundes waltete, alle ihre Kunstfertigkeit, ihren kriegerischen Muth und Tapferkeit, alle ihre Einsicht und Weisheit, ihre sittlich-religiöse Erkenntniß und Leben bewirkend und fördernd. Aber freilich hat das Alte Testament auch anerkannt, daß der Geist Gottes auf vollkommene Weise erst auf dem Messias ruhen sollte, der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarungsthätigkeit Jesaj. 11, 2. und ausgegossen werden werde in der messianischen Zeit und zwar über alles Fleisch, über die ganze Menschheit, s. Joel 3, 1. 2. und später Jesaj. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27. vgl. 11, 19. 39, 29. vgl. auch Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 33. (Joh. 6, 45). Hiernach ist im Alten Testament wohl erkannt, daß Gott dem Menschen nicht bloß und nicht absolut äußerlich ist, aber es hielt allerdings auch strenge fest an dem Unterschied Gottes von der Welt als des Schöpfers vom Geschöpf, und als des Heiligen von den Sündern und war sich wohl bewußt, daß die Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes an die Menschen noch nicht vollendet sey, sondern noch eine andere Gestaltung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bevorstehe; es hat richtig erkannt, daß in dem Glauben an Einen Gott, der sich den Menschen nicht unbezeugt läßt, auch liege der Glaube an ein sich allmählig erst entwickelndes, eben daher erst in



der Zukunft näher in der messianischen Zeit zu vollendendes und zwar sittliches Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Aber eben diese Bemerkungen lassen erkennen, wie viel gesagt ist mit dem Sage, der Herr habe den alttestamentlichen Religionsglauben vorausgesetzt, und deuten an, welche tiefe Grundlage zum Aufbau einer lebendigen Gotteslehre schon da war, und wie gewissermaßen nur ein wesentlicher Schritt erforderlich war, um mit Einemmale diesen alttestamentlichen Glauben zum neutestamentlichen Gottesglauben zu verklären und auch hierin Mosen und die Propheten zu erfüllen. Dieß geschah in der Lehre des Herrn scheinbar so ganz einfach und doch in der reichsten, fruchtbarsten, unendliche Reime der Entfaltung in sich tragenden Weise. Indem er in der Lehre von Gott darauf hinwirkte, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen und darum in einem sittlichen Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen stehenden Gott zu beleben, hat er vorzugsweise zwei Punkte hervorgehoben, in welchen und von welchen aus er den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendete: Gott ist Geist und: Gott ist Vater. In dieser Weise finden wir diese beiden Bestimmungen nicht im Alten Bunde, mit ihnen ist die alttestamentliche Gottes-Idee im Munde des Herrn selbst auf ihre neutestamentliche Potenz erhoben; beide stehen in einem inneren Zusammenhang und von ihnen geht Alles aus, was in dem Zeugnisse Jesu über die göttlichen Eigenschaften enthalten ist.

2. Wir beginnen mit der Bestimmung: **Gott ist Geist**, weil die andere, daß Gott Vater ist, als die reichere, jene gewissermaßen zur Voraussetzung hat. Diesen Begriff finden wir ausgesprochen in einer johanneischen Rede des Herrn, und zwar gegenüber von der Samariterin, nicht gegenüber von alttestamentlichen Glaubensgenossen, gleich als ob der alttestamentliche Glaubige dieses Begriffs als einer neuen Lehrbestimmung weniger bedürfte, als ob sie diese Anschauung eigentlich bereits in sich trügen; das geistige Wesen Gottes ist eben schon auf alttestamentlichem Boden mehr und mehr geoffenbart worden; und es bedurfte jetzt nur noch gleichsam des Hervorbrechens dieses bestimmten Begriffs. Die am meisten hieher gehörigen Bestimmungen des alttestamentlichen Gottesbegriffs sind folgende: a) einmal der Begriff Gottes als יְהוָה, der da ist, der er ist und seyn wird, wie der

erscheinende Gott Mose diesen Namen erklärt: 2. Mos. 3, 13—16. vgl. Jesaj. 44, 6. Apoc. 1, 4., also der schlechthin Seyende, sich selbst Gleiche, gleich Bleibende (offenbar enthält dieser Name die Wurzel des Seyns); b) für's zweite die Bestimmung Gottes als des Lebendigen Gottes, Deuter. 5, 23. Jesaj. 37, 4. 17. Jerem. 23, 26. was auch in das Neue Testament hinüberkommt, Matth. 16, 16. (und im Munde des Herrn selbst Joh. 6, 57. *ὁ ζῶν πατὴρ*) der lebendige Gott im Gegensatz gegen die todtten, unwirklichen und unwirksamen Götzen, der lebendige Gott als der wahre, und der sich als solcher wirksam bewährt, sich manifestirt an seinen Verehrern und zu ihren Gunsten; dieß sind die Elemente zu dem Begriffe c) Gottes als Geist, wie ihn Jesus kurz ausspricht Joh. 4, 24. Sobald die Samariterin im Herrn einen Propheten erkannte, legte sie ihm auch ihre Hauptreligionsfrage vor, B. 20: an welchem Orte man anzubeten habe, zu Jerusalem oder auf dem samaritanischen Berge. Der Herr sagt: es werde die Zeit kommen, wo man weder am Einen noch am andern Ort als dem ausschließlichen Anbetungsort Gott verehren werde; zwar wissen die Samaritaner nicht, was sie anbeten; es fehle ihnen an der richtigen Erkenntniß des Gegenstandes ihrer religiösen Verehrung, während die Juden die Erkenntniß des Gegenstandes haben, weil das Heil von den Juden komme, B. 22., also das jüdische Volk der von Gott zubereitete Boden sey, von welchem das göttliche Heil ausgehen werde; aber gleichwohl bleibe es nicht bei dem, was durch Gottes Fügung und Anordnung innerhalb des jüdischen Volkes geordnet sey, es komme die Stunde, und sey schon jetzt, wo die wahrhaftigen Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden: denn der Vater suche solche Anbeter und wisse sie sich auch zu bereiten, nämlich durch die Realisirung der *σωτηρία* B. 22., die ihren Ausgangspunkt im jüdischen Volk habe. Denn (und das ist nun der Grund dafür) B. 24: Gott ist Geist, und die ihn anbeten müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (das Prädikat *πνευμα* steht des Nachdrucks wegen voran, nicht hebraïstrend). *Πνευμα* ist sonst zunächst Gegensatz gegen das Körperliche (Luk. 22, 39.), welcher Gegensatz auch in unserer Stelle eingeschlossen ist, als Gegensatz gegen das räumliche Bedingtseyn. Wäre Gott in irgend einer Beziehung räumlich, an eine räumliche Schranke

gebunden, so würde auch seine Verehrung an diese Schranke gebunden seyn. Diese räumliche Beschränktheit und Bestimmtheit wird aber vom Herrn verneint V. 21., und darum auch diejenige Anbetung Gottes, welche der Vater wesentlich bezweckt, als erhaben über diese räumliche Bedingtheit geltend gemacht. Aber es liegt hierin zugleich der Gegensatz gegen jede sinnliche Bedingtheit, und das Prädikat schließt positiv in sich im tieferen Sinn den Begriff des vollkommenen Lebens, der vollkommenen Lebendigkeit; wie der Herr ausdrücklich den Vater als den lebendigen Vater bezeugte, der in sich das vollkommene Leben hat, und Urquell des Lebens auch nach außen ist; eine vollkommene Lebendigkeit, wodurch namentlich das intelligente und heilige Leben bezeichnet ist, kraft der praktischen Folgerung: im Geist und in der Wahrheit anbeten. Somit ist Gott als Geist der über jede räumliche nicht nur, sondern überhaupt sinnliche Bedingtheit und Beschränktheit Erhabene, in sich das vollkommenste Leben als das intelligente und heilige, dem man auch nur nahe kommen kann im Geiste und in der Wahrheit; eben daher kann der Mensch seinem Geiste nach, innerlich und wahrhaftig, und in Kraft des göttlichen Geistes und der in diesem mitgetheilten göttlichen Wahrheit Gott nahe kommen und ihn verehren, anbeten. Auf diesem Begriff Gottes als Geist beruht es auch, was der Herr bei Johannes aushebt, daß derselbe das Leben in sich selbst ursprünglich habe, Joh. 5, 26. und darum der Quell alles Lebens ist, vgl. 26. und 21. und daß er unablässig thätig ist, 5, 17. Gott hält keine Ruhe, als wäre in ihm eine Ruhe ohne Thätigkeit und umgekehrt. Beides ist in ihm beisammen, und er ist eben daher beständig wirksam und thätig, ohne dadurch ruhebedürftig zu werden. Er ist der Eine wahrhaftige Gott, Joh. 17, 3., welchen zu erkennen ewiges Leben ist, also: er ist so sehr das Leben, daß die Menschen ihn nicht wahrhaft erkennen können, ohne selbst des göttlichen Lebens theilhaftig zu werden. Daher der *ζωη* und *ζωοποιων*. Durch diesen Begriff Gottes als des Geistes wird alles Uebrige, was Jesus von Gott gelehrt hat, um einen lebendigen Glauben zu pflanzen, und was auch schon auf dem alttestamentlichen Standpunkt seine Wahrheit hat, in ein eigenes Licht gestellt, indem ausgesprochenenmaßen der schon im Alten Testament intendirte Begriff jetzt kulminirt in dem Be-

griff des Geistes schlechthin; denn eben dieser Gott, der Geist ist, ist auch die Ursache der Welt; und zwar weil er das in sich vollkommene, und vollkommen selbstbewußte und heilige thätige Leben ist, ist er auch die vollkommene und eben daher die unbedingt freie und gute Ursache der Welt. Die Abhängigkeit der Welt von Gott erhellt nicht bloß aus der Anrede an ihn, Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. (Herr des Himmels und der Erde), sondern sie ist als eine durchgängige, auf die Erschaffung der Welt (καταβολ. κοσμου. Joh. 17, 24.) beruhende, und sich auf Alle, auch auf die kleinsten Gegenstände der Welt erstreckende, bezeichnet in den Reden, in welchen er unbedingtes Vertrauen auf Gott fordert, Matth. 6, 25—34., namentlich von den Aposteln in ihrem Beruf Luk. 12, 4—7. (Matth. 10, 28—31.), sowie wo er zum Gebete ermuntert, Matth. 7, 7—11. 6, 10—13. Luk. 11, 1—8. Zugleich aber erhellt ferner, daß Gott, von dem die Welt schlechthin abhängig ist, nach der Lehre Jesu überall als der schlechthin Gute bezeichnet wird, da die Abhängigkeit der Welt von ihm als der zureichende Grund des unbedingten Vertrauens auf ihn geltend gemacht wird, ausdrücklich aber lehrt er auch: Gott ist vollkommen, namentlich in dem Sinne, daß er das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit und besonders aller Liebe ist (Matth. 5, 48.). Ja, Gott ist der allein Gute, (Niemand ist gut, als er allein, Matth. 19, 17. Luk. 18, 19.) und ist daher auch der vertrauenswürdige Geber guter Gaben Matth. 7, 9—11. In diesem absoluten Sinne ist er allein gut, gut in sich und gut in der Mittheilung nach außen; denn das ist ja schon im Begriff des Geistes, daß er zwar ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seyendes Leben ist; wie wir es bezeichnet haben, als ein intelligentes und als ein heilig-thätiges; aber ebenso gewiß: daß er nicht ein sich auf sich selbst beschränkendes, sondern ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist. Das gehört wohl mit zu dem Begriff des Geistes und zu dem Begriff des Lebens, als des schlechthinigen, wie Gott es ist.

3. Aber eben daher bleibt der Herr nicht bei dem Begriffe des Geistes stehen; er beobachtet vielmehr die Lehrweise, daß er den Begriff des Geistes nur da geltend macht, wo er aus demselben eine wichtige Folgerung ziehen wollte; sonst aber ist der Hauptbegriff, zu wel-

dem er den Gottesbegriff ausgebildet hat, ein anderer, nämlich **der des Vaters**. Daher sind schon eigentlich die Aussprüche, in welchen wir Gott als Geist, der das vollkommene Leben ist, in seiner Beziehung zur Welt erkennen, solche, wo der Herr ihn nicht bloß Gott und Geist nennt, sondern als Vater aufführt, wie da, wo er von seiner Vollkommenheit redet, Matth. 5, 48. und wo er ihn als den vertrauenswürdigen Geber aller guten Gaben bezeichnet, Matth. 7, 9—11; aber wir werden später sehen, wie überhaupt diese beiden Begriffe: Gott ist Geist, und: Gott ist Vater, in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen. (Es ist nicht zu rechtfertigen, daß sich Christus der Benennung *Θεος* mehr gegenüber von den Juden, der *πατηρ* aber mehr gegenüber von seinen Jüngern bedient hätte [Vor. Bauer]. Die Bergrede, in welcher er *πατηρ* vorzugsweise gebraucht, sind wir nicht berechtigt, als für die Jünger bestimmt anzunehmen.)

Auch mit dieser zweiten Hauptbestimmung des Begriffes Gottes als des Vaters hat Christus den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendet, denn auch dieser Begriff ist nicht total neu, sondern er hat sich dabei an das Alte Testament angeschlossen. Der lebendige Gott, der sich den Seinen offenbart, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Exod. 3, 6. Matth. 22, 32. (Hebr. 11, 16.), der Gott Israels, der Heilige Israels; er bewährt sich als den schlechthin Seyenden und Lebendigen, vor allem in diesem eigenthümlichen Bundesverhältniß zu den von ihm zum Segen und eben damit zum Ausgangspunkt eines Heilsplanes für die ganze Menschheit berufenen Ervätern des Volkes Israel, und zu diesem Volke selbst. Wie nun Jesus aber den schlechthin Seyenden und Lebendigen bestimmter, kurz als Geist faßt, so den Gott Abrahams u. als Vater: mein Vater und euer Vater, Joh. 20, 17. Er beruft sich nicht mehr auf das Offenbarungs- und Heils-Verhältniß Gottes zu den Ervätern und dem Volke, sondern er geht schlechthin auf das zunächst, was Gott in ihm und für ihn ist, und was er darin für Alle seyn will. So spitzt sich auch hier die alttestamentliche Lehre zu dem Begriffe Jesu zu. Man hat den Vaterbegriff, wie er schon im Alten Testament vorkommt, in neuerer Zeit oft fälschlich bezogen auf Gott, sofern er Schöpfer und wohlthätiger Erhalter der Menschen ist, und wollte besonders Mal. 2, 10.



zum Beweis anführen. Der Begriff Gottes als des Vaters aller Menschen sollte hier gefunden werden; allein in dieser Stelle sind nach dem Zusammenhang die Subjecte, als deren gemeinsamer Vater Gott bezeichnet wird, nur die Genossen des israelitischen Volkes, wie aus dem Ende dieses Verses erhellt, deßhalb sind wir nicht berechtigt, hier in der Bezeichnung Vater bloß den allgemeinen Begriff des Schöpfers zu suchen, obgleich hinzugefügt ist: hat uns nicht Ein Gott geschaffen? sondern der Begriff wird modificirt durch das besondere Verhältniß der Israeliten zu Jehovah. Dieß wird bestätigt durch die übrigen Stellen, wo Gott als Vater bezeichnet wird, in Beziehung auf das theokratische Volk, sofern es von Gott erwählt, konstituiert und als solches erzogen wurde: Deuter. 32, 6. (überhaupt vergl. das ganze Buch über die väterliche Leitung Gottes) Jesaj. 63, 16. 64, 8. (cf. 9—11.), Jerem. 31, 9. (cf. 3, 19.), wo das Volk Jehova's Sohn heißt: Exod. 4, 22. Jerem. 31, 20. Hos. 11, 1. Deuter. 1, 31. 8, 5. Uebrigens wird der Vatername Jehova's nicht bloß auf das Volk als Ganzes bezogen, sondern auch auf die einzelnen Glieder dieses Volkes: Mal. 2, 10. Jesaj. 63, 16. Sie heißen seine Söhne und Töchter: Deuter. 32, 19. oder seine Brüder: Jesaj. 1, 2. 4. 63, 8. Deuter. 14, 1. Jedenfalls aber erhellt, daß Gott im Alten Testamente nicht Vater genannt wird, sofern er Schöpfer und Erhalter des bloß natürlichen Lebens ist, welcher physische Begriff auf dem Gebiete der heidnischen Religion herrscht (*Zeus πατρις ἀνθρώπων τε θεῶν τε*), sondern sofern er in einem besonderen Verhältniß mit einem Theile der Menschen steht, in einem besonderen Bund mit ihnen, in einer höheren geistigen Gemeinschaft, kurz: es ist der Begriff einer geistigen Verwandtschaft, eines sittlichen Verhältnisses. Man kann daher auch nicht sagen, daß der Begriff Gottes beschränkt aufgefaßt wird, indem er nur Vater der Israeliten genannt wird, sondern dieser Begriff wird in höherem Sinne gefaßt; ohnehin ist aber ja sein Volk nur der Ausgangspunkt für dieses Verhältniß, von welchem aus dasselbe sich verbreiten sollte über alle Geschlechter der Erde. (Auch die Juden zur Zeit Jesu verstehen unter der Bezeichnung Vater das eigenthümliche Verhältniß Gottes zum israelitischen Volke, wie sie sagen: Joh. 8, 41: sie seyen ächte Gotteskinder cf. Hos. 2, 2—5. Ezech. 16, 15 ff.).

Jesus selbst bestimmte nun den Vaternamen, indem er ihm die doppelte Beziehung gab, theils auf seine Person, theils auf andere Menschen, dort im eminentesten einzigen, hier im weiteren, abgeleiteten Sinne. Beidemale aber ist es nicht blos der Urheber des natürlichen Lebens, was der Begriff bezeichnet, sondern Urheber und Urbild, wie Erhalter, Pfleger und Vollender eines Geisteslebens, aber freilich so, daß indem dieses vorangestellt wird, jenes nicht ausgeschlossen ist. In ersterer Beziehung kommt vielfach  $\acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho \mu\omicron\nu$  vor, wie z. B. Matth. 11, 27. Joh. 2, 16. 5, 17., in der zweiten Beziehung  $\acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho \sigma\omicron\nu$  in der Anrede Matth. 6, 4. 6. 8., ebenso  $\pi\alpha\tau\eta\rho \iota\mu\omega\nu$  Matth. 6, 8. 15. 10, 20. 29. 23, 9. Luk. 6, 36. 12, 30. 32. Der Vater der Gerechten: Matth. 13, 43. Den Gläubigen ist das „Unser Vater“ in den Mund gelegt, Matth. 6, 9. In dieser zweiten Beziehung wird sehr häufig der Beisatz  $\epsilon\nu \tau\omicron\iota\varsigma \omicron\nu\rho\alpha\tau\omicron\iota\varsigma$  hinzugefügt, Matth. 5, 16. 45. 48. 6, 1. 9. 14. 26. 32. 7, 11. Mark. 11, 25. oder  $\epsilon\kappa \omicron\nu\rho\alpha\tau\omicron\rho\nu$  Luk. 11. 13. Doch auch in der ersteren Beziehung setzt er hier diesen Zusatz, um jede Verwechslung zu beseitigen, Matth. 7, 21. 10, 32. 12, 50. 16, 17. 18, 10. Dieser Beisatz stammt aus der im Alten Testament herrschenden Anschauung, daß Gott erhaben über jeden menschlichen und irdischen Zustand im Himmel wohne, Ps. 115, 3. Daher auch die Rabbinen Gott, wenn sie ihn als Vater bezeichnen, den himmlischen nennen, ohne Zweifel auch, um ihn von irdischen Vätern zu unterscheiden, vgl. Matth. 7, 11. Was nun den eigentlichen Sinn des Vaternamens betrifft, so ist vor Allem schon an seiner Beziehung auf die Menschen überhaupt zu erkennen, daß er nicht blos als Schöpfer ihres natürlichen Lebens so genannt wird; einmal ist schon das auffallend, daß wenn Gott auf biblischem Gebiete Vater genannt wird, dieß nicht geschieht gegenüber von der Natur und von vernunftlosen Einzelwesen, sondern mindestens gegenüber von den Menschen, oder von übermenschlichen guten Geistern, wie also gegenüber von der niederen Schöpfung; es müßte demnach mindestens Gott als Urheber eines ihm gleichartigen Lebens gefaßt werden. Weiterhin darf man aber auch nicht übersehen, daß, wie wir schon aus dem Alten Testamente nachgewiesen haben, dieser Vaterbegriff nicht auf alle Menschen ausgedehnt wird. Zwar wird

schon in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments zwischen dem Menschen und aller übrigen sichtbaren Kreatur der wesentliche Unterschied gemacht, daß der Mensch als die Spitze der sichtbaren Kreatur und kraft eines eigenthümlichen göttlichen Rathschlusses geschaffen wird, und zwar ausdrücklich als ein Bild, das „uns gleich sey“; also wäre jedenfalls Gott Schöpfer des Menschen, als eines gottebenbildlichen Lebens und insoferne Vater. Da nun aber doch der Vatername im Alten Testamente Gott nicht in seinem allgemeinen Verhältniß zu allen Menschen beigelegt wird, so kommt schon dort uns die Erwägung entgegen, daß deswegen, weil der Mensch in Sünde von Gott abgefallen und ihm sittlich unähnlich, ja entgegengesetzt geworden ist, Gott den Vaternamen nur hat gegenüber von denen, zu welchen er in ein eigenthümliches Verhältniß des Bundes tritt. Ist nun schon damit der Vatername prägnant zur Bezeichnung der Urheberschaft und der liebenden Pflege eines geistigen, mit Gott verwandten, sittlichen Lebens, so kommt uns das Neue Testament in derselben Weise entgegen. Der Vater- und der Kindes-Name werden im Sinne der geistigen und sittlichen Verwandtschaft gebraucht; so Matth. 5, 45. Die Menschen werden Kinder ihres himmlischen Vaters, wenn sie ihm in geistiger und sittlicher Hinsicht ähnlich, von demselben geistigen Leben innerlich durchdrungen werden, namentlich von derselben Liebe, wie sie in ihm ist, und wenn sie sich dadurch von den Sündern unterscheiden, in denen das sündliche Leben herrscht; ebenso Joh. 8, 39 ff. Die Juden sind nicht Kinder Abrahams, obwohl dessen leibliches *σπέρμα* (37.) aber sie thun nicht, wie er (40.), sie sind ihrem Thun nach vielmehr Kinder des Teufels (44.); also schon zur Kinderschaft Abrahams gehört das geistige Verwandtschafts-Verhältniß, (vgl. auch die *υἱοὶ τοῦ πορνέου* Matth. 13, 38. und die Anwendung des Namens *υἱὸς Ἀβραὰμ* auf Zakchäus, Luk. 19, 9). Aehnlich spricht der Herr auch in der gewaltigen antitypharissäischen Schlußrede Matth. 23, 31. 32. (vgl. Luk. 11, 47.) von der geistigen Kinderschaft, gegenüber von den Vorfahren, welche die Propheten verfolgt haben. Aber wie sie nach Obigem (Joh. 8.) nicht Kinder Abrahams sind, zufolge ihres Thuns, so beweisen sie auch, daß sie nicht Kinder Gottes sind, Joh. 8, 42. 47. vgl. das *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* (44.)

mit *eirai ek tou theou* (47.) vgl. auch das Gleichniß vom guten Samen und Unkraut auf dem Acker. Hierin liegt deutlich, daß das im Vater- und Kindesnamen bezeichnete geistige Verwandtschafts-Verhältniß ein solches ist, welches die Causalität dieses bestimmten geistigen Lebens von der Einen Seite in sich schließt. Gott ist Vater, und der Mensch Kind nicht durch das Geben und Empfangen des natürlichen Lebens, sey es auch ein mit Vernunft-Anlage begabtes, sondern sofern Gott sich zu dem Menschen auf den Grund dieses Lebens in ein Verhältniß geistiger Gemeinschaft setzt, und dasselbe als ein ihm geistig und sittlich verwandtes pflegt und zur Vollendung bringt. (Daher wird das rechte Kindschafts-Verhältniß in diesem, dem Reiche Gottes nicht mehr verwandten, natürlichen Leben, erst durch ein neues geistiges *αἰσθεῖν, ἐκ του θεου γεννηθῆναι* Joh. Kap. 3. und ein neues Einwohnen Gottes Joh. 14, 23. wirklich.)

So ist nun Gott als Vater die thätige Liebe; er ist der liebende Urheber des inneren, ihm geistig und sittlich verwandten Lebens, und wie Urheber, so Erhalter, Pfleger, Vollender desselben. Dieß tritt hervor in Aussprüchen des Herrn, wie Matth. 7, 9—11. Luk. 11, 11—13. Hier ist der Begriff der väterlichen Liebe, wie sie sich schon innerhalb der sündigen Menschheit bezeugt, gesteigert durch die Anwendung auf den im vollkommenen Sinne guten Gott. Ferner Matth. 18, 14. Luk. 15, 2 ff., (vgl. Matth. 19, 26.) (Matth. 18, 23.) wo ebenso der Begriff der göttlichen Vaterliebe als Steigerung der menschlichen Hirtenliebe entwickelt ist (cf. Vs. 23.), vgl. über die Liebe Gottes Joh. 3, 16. 17, 2. In diesem geistigen und sittlichen Vater-Verhältnisse liegen die zwei wesentlichen Momente des christlichen Gottesbegriffs; seine schlecht hintige Erhabenheit über Welt und Menschen, denen gegenüber er der Allmächtige und Heilige ist, und auf der anderen Seite die innigste Lebensgemeinschaft, welche aus ursprünglicher Wesens-Verwandtschaft und freier sich mittheilender Liebe Gottes hervorgeht, — Beides zusammen gehört zum christlichen Gottesbegriff, und die Einheit dieser beiden Elemente ist von Christus selbst durch den ganz einfachen Vaterbegriff gesetzt.

Ist der Vater Lebensurheber und Stifter einer geistig-sittlichen Gemeinschaft zwischen ihm selbst und dem von ihm gesetzten Leben, und

zwar in Liebe, so findet dieses Verhältniß nicht bloß statt zwischen Gott und den Menschen, daß er in diesem Sinne ihr Vater ist, und nicht bloß von übermenschlichen Wesen, wie allerdings der Herr Luk. 20, 36. den Namen *πater τοῦ Θεοῦ* auch anwendet auf die Engel, auf übermenschliche gute Geister, in der Weise, daß er durch Vergleichung dieser Wesen einen Begriff geben will von dem höheren überirdischen Zustande, welchem die Menschen nach dem Tode entgegengeführt werden sollen, sondern jenes Verhältniß kommt zu seiner Vollendung gegenüber vom Sohne schlechweg, gegenüber von welchem Gott aber auch der Vater im höchsten Sinne des Wortes ist, vgl. Matth. 11, 27. (Wir hätten auch von hier ausgehen können, weil das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen vermittelt ist durch sein Vaterverhältniß zum Sohne im absoluten Sinne des Wortes. Aber es ist die Weise des Herrn selbst, aufsteigend zu verfahren, indem er vor Allem Gott kennen lehrte als den Vater derer, die berufen sind in das Reich Gottes, und so haben wir auch diese aufsteigende Lehrordnung befolgt); es ist, wie der Herr sagt „mein Gott und Euer Gott,“ so „mein Vater und Euer Vater“ Joh. 20, 17. (wie die Gotteskindschaft der Menschen von der Sohnschaft des Vaters ausgeht, das zeigt sich Joh. 17, 26. 14, 6—13.). Er redet daher von Gott hauptsächlich als von seinem Vater, und zwar finden wir dieß auf beiden Lehrgebieten, bei den Synoptikern, wie bei Johannes. Man sieht dieß aus den mannigfaltigsten Reden, daher hier außer den schon Gesagten keine weiteren Belegstellen anzuführen sind. Aber es finden sich auch solche Aussprüche, in denen der Begriff Gottes als des Vaters gegenüber vom Sohne etwas näher hervorleuchtet, am meisten bei Johannes Kap. 5. (vgl. Kap. 14—17.), wo Christus aus Veranlassung der Beschuldigung, als hätte er durch sein Wunder den Sabbath entweiht, auf sein Verhältniß zum Vater näher eingeht; er wirke, sagt er, weil und wie der Vater fortwirke, und zwar spricht er sich darüber so aus, daß die Juden erkannten, er mache Gott im eigentlichen Sinne zu seinem Vater, oder er mache sich ihm gleich (V. 18.), wie sie es ausdrücken, wodurch der Herr auf eine nähere Auseinandersetzung des zwischen ihm und dem Vater stattfindenden Verhältnisses einzugehen veranlaßt wird. Dieß Verhältniß kann nur durch Betrachtung auch



des Begriffs vom Sohne vollständig ermittelt werden; hieher gehört: daß der Vater das Leben in sich selber hat, (26.) schlechthin, in absoluter Ursprünglichkeit. Der Sohn hat nun zwar auch das Leben in sich selber, aber als mitgetheilt vom Vater, der Vater hat dem Sohne gegeben zu haben das Leben in sich selbst; also auch hier ist es der Vater, der das Leben mittheilt, und zwar gegenüber dem Sohne in so prägnantem Sinne, daß er es dem Sohne giebt, es in seiner Weise in sich selber zu haben, daß er nun auch selbst lebendig machen kann, welche er will (21.), wie er denn überhaupt Alles, was der Vater thut, kraft dieser Lebensfülle und der damit verbundenen Einsicht, thun kann (19—21.).

Eben darum besteht ein Verhältniß der Liebe zwischen dem Sohne und dem Vater und umgekehrt, der Vater liebt den Sohn B. 19. 10, 17. 17, 24. 26. Diese Gemeinschaft, vom Vater gestiftet, ist eine Gemeinschaft, sowohl des Erkennens als des Thuns, wie dieß beides in B. 19 und 20. ausgesprochen ist — *ὁμοίως ποιεῖ — πάντα δείκνυσθαι αὐτῷ*. Die Gemeinschaft des Erkennens ist besonders nachdrücklich ausgesprochen Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22. Die Gemeinschaft der Erkenntniß beruht auf der Lebens- und Wesens-Gemeinschaft, (vgl. Joh. 14, 7.). Diese Stelle zeichnet sich auch dadurch aus, daß hier schlechtweg vom Sohne und vom Vater die Rede ist; ebenso ist diese ausgezeichnete Stellung auch in der Taufformel sichtbar, Matth. 28, 19.; der Vater schlechtweg und der Sohn schlechtweg. Im Uebrigen vergl. Joh. 17, 1. 21. 24. 25. Matth. 10, 32. 33. 16, 17. 27. 25, 34. 20, 23. — Stellen, wo Christus von Gott als seinem Vater im ausgezeichneten Sinne redet; denn Vater ist Gott zunächst im einzigen Sinne des Wortes gegenüber vom Sohne, und eben dadurch das Vaterverhältniß vermittelt zu den Kindern Gottes in der Menschheit und in der höheren Welt. So: die Liebe, die Gott von Ewigkeit her zum Sohne hat, geht über auf die, welche an ihn glauben, Joh. 17, 26. (vgl. auch 16, 27.), und so im Zusammenhange der ganzen Lehre: Gott ist im eminenten Sinne Vater des Sohnes, dem er das Leben in ihm selbst zu haben, lebendig zu machen, welche er will, Vollmacht über alles Fleisch, das Leben zu geben denen, die ihm der Vater gegeben, ver-

lieben hat, Joh. 17, 2., aber eben daher auch Vater derer, die an den Sohn glauben, die Kinder Gottes dadurch sind, und so ist Gott Lebensurheber in dem vollen, reichen Sinne, daß es eben ein göttliches Leben ist, was er mittheilt, und zwar eine geistliche Gemeinschaft mit ihm in der Liebe; und eben hier ist der Punkt, wo wir sehen, daß die beiden Hauptbegriffe, welche der Herr ausgebildet hat, in welchem seine Lehre von Gott kulminirt, innerlich mit einander zusammenhängen: Gott als Vater und Gott als Geist. Als *πρεβυα* lehrte er Gott kennen, mithin als das vollkommene, absolute Leben, das ebenso sich in sich selbst zusammennimmt, in vollem Selbstbewußtseyn und voller Selbstthätigkeit, als sich selbst mittheilt; diese Mittheilung seiner selbst, und das durchdringende Wirken ist mit in dem Begriffe des Geistes enthalten; daher auch schon Joh. 4, 24. die Folgerung von der Anbetung hinzugefügt wird. Ebenso aber ist Gott als Vater der intelligente, geistige Lebensurheber. Der Mittelbegriff zu beiden ist, daß Gott die Liebe ist, dieser höchste Begriff der Persönlichkeit. Der Vaterbegriff schließt den Begriff der Liebe in sich, und der Begriff des Geistes ist ihre Voraussetzung. Und es ist merkwürdig, daß der Apostel, welcher allein den Ausspruch gethan hat: Gott ist die Liebe, 1. Joh. 4, 8. (welcher Ausspruch dem Sinne nach der Lehre Jesu überall zu Grunde liegt,) derselbe ist, der uns im Evangelium auch den Ausspruch Jesu allein aufbewahrt hat: *πρεβυα ὁ θεος*. Kraft dieser Liebe theilt Gott Leben mit, und stiftet eine geistige Lebens- und Liebes-Gemeinschaft zwischen sich und zwischen vernünftigen Geschöpfen als seinen Kindern. Die Folgerungen, welche Christus aus dem Geistesbegriff von Gott Joh. 4. für seine Anbetung zieht, werden daher anderswo ebenso aus dem Vaterbegriffe gezogen, Matth. 6, 3—8., wo von der Lauterkeit der Frömmigkeit im Almosengeben und Beten die Rede ist, mit Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes als des Vaters. Dieß schließt auch den Offenbarungsbegriff von Gott, im Gegensatz gegen den heidnischen Wahnglauben ein (B. 7.) cf. Matth. 15, 7. 8. Mark. 7, 6.

3. Von diesem Begriffe Gottes, als welcher Geist und Vater ist, gehen nun die mehr speziellen Lehren Jesu von Gott und den **göttlichen Eigenschaften** aus. Dieser Gottesbegriff ist das Sub-

strat für die Prädikate, die er nun in den mannigfaltigsten Aussprüchen und Erörterungen ihm beilegt. Er ist der

Eine, wahre Gott, *ὁ μὲν ἀληθινός*, Joh. 17, 3. vgl. 5, 44. 7, 28. Marc. 12, 29., dessen Erkenntniß ewiges Leben ist, der so sehr selbst das schlechthinige ewige Leben ist, daß man ihn nicht erkennen kann, ohne selbst auch dieses Leben zu gewinnen. Seine Erkenntniß ist eben Aneignung seines göttlichen Lebens, und läßt sich nicht ohne diese gewinnen; denn er, der ursprünglich das Leben in sich hat, theilt es als Urquell desselben mit, Joh. 5, 21. 26. 3, 15. 16. 6, 32. 33.

Er ist als Geist allwissend, theils in Beziehung auf den Sohn, den er allein kennt, Matth. 11, 27., theils in Beziehung auf die Welt, Matth. 6, 8. 32. vgl. 10, 30., was auch durch die göttliche Weissagung bestätigt wird, welche Jesus in seiner Lehre voraussetzt und annimmt.

Er ist allmächtig, so daß ihm Alles möglich ist, Matth. 19, 26. Luk. 18, 27. Marc. 14, 36., besonders das Lebendigmachen der Todten zum geistlichen und physischen Leben, Joh. 5, 21., daher größer als Alles, Joh. 10, 2., so daß Alles von ihm abhängt und geordnet wird, Matth. 10, 29. 30., namentlich ihm volle Gewalt über die Menschen in diesem und jenem Leben zusteht, Luk. 12, 4. 5., wie er denn auch in steter Thätigkeit begriffen ist, so daß ein Unterschied der Ruhe und der Thätigkeit bei ihm nicht stattfindet, Joh. 5, 17.

Gott ist ebenso allgegenwärtig, Matth. 6, 4. 6. 18., als ewig, Joh. 17, 5. 24., er ist in der Zeitlichkeit der Welt nicht befangen, sondern ursprünglich über sie erhaben, ja als Schöpfer sie schenkend. Dieser lebendige eingeschränkte Gott ist

heilig, Joh. 17, 11., im Gegensatz gegen die Welt und ihre Sünde, indem er von dieser nicht befangen wird, vielmehr gegen sie bewahrt und von ihr befreit, also heilig nicht bloß im negativen, sondern auch im positiven Sinne, Heiligkeit mittheilend, daher allein

gut, Matth. 19, 17. 18, 19. und lauter gute Gaben gebend, Matth. 7, 9—11. Er ist

wahrhaft (*ἀληθής*) Joh. 8, 26. vgl. B. 14—18. 5, 32., leicht und auch Joh. 7, 28. (*ἀληθινός*), sich selbst offenbarend, wie er ist, darum auch von der Wahrheit Zeugniß gebend; er ist voll

Liebe gegen die Welt, Joh. 3, 16., daher gegen alle bedürftigen Geschöpfe gütig, schon gegen die vernunftlose Schöpfung, Matth. 6, 26. (28—30.), aber vorzugsweise gegen den viel höher stehenden Menschen so sehr, daß es ihnen zur Beruhigung über ihre Bedürfnisse genügt, zu wissen, daß Gott, ihr Vater, dieselben kennt, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf die leiblichen Bedürfnisse, wovon hier, sowie Matth. 5, 45. die Rede ist, und wovon er allen Menschen ohne Unterschied des sittlichen Verhaltens das, was zur Triftung des natürlichen Lebens gehört, zukommen läßt, als eine Grundlage, auf welcher dann ein höheres Leben aufgebaut werden konnte, sondern überhaupt in Hinsicht auf Alles, was Gegenstand des Suchens seyn kann, sofern es gute Gabe ist, vorzüglich in Hinsicht auf die geistlichen Bedürfnisse und die höchste Gabe, den heiligen Geist selbst, Luk. 11, 13. und das Reich Gottes, Luk. 12, 31. 32., von dessen Besitz die äußeren Güter für die Genossen desselben als eine Zugabe abhängig sind, Matth. 6, 33.

Er vollzieht auf Erden seinen heiligen und gnädigen Willen, Matth. 6, 10. (cf. 9.) und befriedigt die menschlichen Bedürfnisse zum Heile der Menschen ebendaher im Zusammenhange mit dem Reiche Gottes, Matth. 6, 8. 26, 30. 32. Sofern nun die Bedürftigen Leidende und Elende sind, ist dieser gütige Gott der barmherzige; sofern sie Sünder sind, ist er der gnädige, d. h. bereit, die Sünden derer, welche in seinen Gnadenrathschluß eingehen, zu tilgen, Matth. 18, 23—27. 32. 33. (ἀλειν — σπλαγχνισθῆναι), Luk. 18, 13. Matth. 18, 12—14. Luk. 15, 11—32. vgl. B. 4—10., wonach Gott in väterlicher Liebe den Sündern entgegenkommt, mit Vergebung und Wohlthun, mit Vergebung, Errettung und Bewahrung vom Argen, Matth. 6, 12—14., den Sünder von Tod und Sünde zu Leben und Gerechtigkeit führend, Luk. 18, 14., als der große Gott, dem in seiner Macht und Erbarmung Alles möglich ist, Marc. 10, 27. Luk. 18, 27., so daß der dem Sünder als solchem unmögliche Eingang in das Reich Gottes doch durch Gottes Kraft und Gnade möglich und wirklich wird, Matth. 19, 23. 26. vgl. Marc. 10, 23. Andererseits ist er geduldig und langmüthig, d. h. auch den noch nicht in der Umkehr begriffenen Sünder schonend, um ihm Raum zur Umkehr zu geben, langmü-

thig genug, um jedem nach seinem Bedürfnisse die für ihn hinreichend lange Frist zu ertheilen, vgl. die Parabel vom Feigenbaum, Luk. 13, 6—9.

Insofern aber nun der heilige, wahrhaftige und gütige Gott alle vernünftigen Geschöpfe je mit Beziehung auf ihr freies zurechenbares Verhalten ansieht und behandelt, ist er der

gerechte, *dikaios*, Joh. 17, 25., was nicht gleichbedeutend ist mit *ἀγιος* B. 11., indem das letztere Prädikat nach dem Zusammenhange Gott in Gegensatz gegen die Sünde stellt, sofern er es ist, der, von der Sünde frei und selbst unberührt von ihr, sie von sich abstoßend, auch vor ihr bewahrt und von ihr befreit, während in der ersteren Stelle *dikaios* sich auf die Unterscheidung des *κοσμος* und des Erlösers mit seinen Glaubigen bezieht, und eben daher ein verschiedenes Verhalten gegen diese beiden Theile statuiert, womit es eben die Bezeichnung der göttlichen Eigenschaft wird, durch welche er die Subjekte je nach ihrem zurechenbaren Verhalten ansieht und behandelt, — eine Eigenschaft, welche die übrigen göttlichen Eigenschaften nicht aufhebt; zu diesem Gebiete der göttlichen Gerechtigkeit gehört es dann, wenn vom göttlichen Gerichte die Rede ist, Joh. 5, 22. 27. 29., wenn speziell Gott dargestellt wird, einerseits als eifrig, zürnend, strafend in Beziehung auf die Verächter seiner Güte und Schonung und überhaupt seines heiligen Willens, Matth. 18, 34. 35. 22, 11—13. 23, 12. 25, 26—29. 41—46. vgl. Luk. 14, 21. 12, 46., andererseits aber als vergeltend und vergütend das Gute, Matth. 5, 11. 12. 6, 4. 6. 18. 25, 21. 29. 34., wobei aber der Zusatz nicht zu übersehen ist, daß er bei seiner Vergeltung des Guten ganz frei handle, Matth. 20, 13—15. Dieser lebendige und uneingeschränkte, heilige, liebende und gerechte Gott ist es nun, in welchem die Weisheit wohnt, Luk. 11, 49. Matth. 11, 19. Er erprobt sich in allen jenen Eigenschaften als der vollkommene, Matth. 5, 45., der nach allen Seiten hin in sich und in seinem Wirken nach außen vollkommene, aber in dieser Vollkommenheit sich immer wieder bewährend als der Gott, der Geist und Vater ist. Diese Lehre vom Vater ist die Grundlage, auf welcher sich allein alles Andere aufbaut; sie ist die Wurzel, aus welcher der ganze Stamm und



Baum der Lehre des Herrn erwächst, zunächst in den Schranken der Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne und weiterhin in ihrem ganzen Umfange.

## 2. Der Sohn.

### §. 22.

Die Lehre Jesu vom Vater wird wesentlich ergänzt durch seine Lehre vom Sohne; denn der Vater ist dieß eben sofern der Sohn ist, in welchem des Vaters mitgetheiltes Leben vollkommen ausgeprägt, und zu seiner weiteren Mittheilung an die Welt bereit ist. Als diesen Sohn bezeichnet Jesus sich selbst durch die beiden sich ergänzenden Bezeichnungen Menschensohn und Gottessohn, und indem er sich selbst bezeugt als den von Ewigkeit seyenden, der so eins ist mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters ist, sein ist, in ihm der Vater geschaut wird und er das Leben gibt, wem er will.

1. Haben wir schon im vorigen Paragraphen zwar als wesentliche Grundvoraussetzung der ganzen Lehre des Herrn die alttestamentlich geoffenbarte Religionslehre erkannt, dabei aber eine Fortbildung und einen Abschluß der alttestamentlichen Lehre in den Lehrreden des Herrn gefunden, so ist zwar Beides auch bei dem Gegenstand dieses Paragraphen der Fall, aber es ist des Neuen hier auffallend mehr, obgleich, was hier mehr ist, schon dort seine Wurzel hat; denn schon dort haben wir Gott den Vater nicht schlechtthin als den Vater der Menschen erkannt, sondern als den Vater gegenüber vom Sohne schlechtthin und was das Verhältniß zu den Kindern Gottes betrifft, diese selbst als eigenthümlich potenziirt im Vergleich mit dem, was die Genossen des theokratischen Volks im Alten Testamente waren, erkannt. Aber eben dieses Verhältniß des Vaters zum Sohne schlechtthin tritt jetzt erst ganz in den Vordergrund. Hier ist nun die Lehre des Herrn unmittelbares Selbstzeugniß, Enthüllung seines eigenen Bewußtseyns von sich selbst und Bezeugung dieses Bewußtseyns, daher denn auch von dieser Lehre

aus die ganze Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu und weiterhin der neutestamentlichen Religionslehre überhaupt vornehmlich herfließt. In welchem einzigen Sinne Gott der Vater schlechthin ist, das wird jetzt hier erst offenbar.

Daß schon im Alten Testamente, sofern Gott als der Vater bezeichnet wurde, auch von einem Sohne und Söhnen Gottes die Rede war, ist im vorigen Paragraphen gesehen worden. Zunächst war es das theokratische Volk, was als Sohn Gottes betrachtet wurde, Israel als der erstgeborne Sohn, Exod. 4, 22. Jerem. 31, 9—20., weiter die Genossen dieses Volkes als Söhne und Töchter, oder Kinder dieses Gottes und im eminenten Sinne als Sohn der irdische Repräsentant des Volkes, Hauptorgan des Bundes und zugleich Stellvertreter Gottes im Volke, der theokratische König; und nun dieser in seiner Culminirung gedacht, der künftige Gesalbte schlechthin. (In anderem Zusammenhang und Sinn kommen bei Hiob Söhne Gottes vor, wo sie gewöhnlich als Engel aufgefaßt werden.)

Als den Sohn schlechtweg bezeichnet sich Jesus, wo der Zusammenhang die Beziehung auf den Vater gibt, Matth. 11, 27. Joh. 5, 19. In ihrem tieferen Sinne entwickelte er aber die Lehre von seiner Sohnschaft erst allmählig, die Volksgenossen vorbereitend, dann die Empfängerlichen in die Tiefe einführend, wohl auch einmal zu Jerusalem (bei Joh.) vor dem gemischten Volke seine Würde darlegend, was aber nicht in die erste Zeit seines Lehramtes fällt. Diesem Plane gehören auch an die beiden Benennungen Menschensohn und Gottessohn, welche er auf beiden Gebieten, dem synoptischen und dem johanneischen, von sich gebraucht, und welche sich wechselseitig unzertrennlich fordern und ergänzen.

2. Der Name **Menschensohn**, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, findet sich am häufigsten bei den Synoptikern, und zwar fast ausschließlich im Munde Jesu selbst. Des Menschen Sohn hat keine Heimath, heißt es Matth. 8, 20. Luk. 9, 58., er ist und trinkt, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34., er kann Sünden vergeben, Matth. 9, 6. Marc. 2, 10. Luk. 5, 24., er ist Herr des Sabbath's, Matth. 12, 8. Marc. 2, 28. Luk. 6, 5., er ist der Sämann des Gleichnisses, Matth. 13, 37. 41., er ist gekommen selig zu machen, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10., zu dienen, Matth. 20, 28. Marc. 10, 45., die Jünger sollen sagen, für

wen sie ihn halten, Matth. 16, 13., die Sünde gegen ihn ist nicht ohne Vergebung, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10., das Zeichen des Jonas geschieht an ihm, Matth. 12, 40. Luk. 11, 30., er muß verworfen werden, Marc. 8, 31. Luk. 9, 58., er muß leiden, Matth. 16, 27. 17, 12. 22 f. Marc. 9, 12. 31. Luk. 9, 22. (44.) Luk. 24, 7., er wird dahingegeben, Matth. 20, 18 f. Marc. 10, 33. Luk. 18, 31. Matth. 26, 2. 24. Marc. 14, 21. Luk. 22, 22. 48. Matth. 26, 45. Marc. 14, 41., aber er wird auferstehen, Matth. 17, 9. Marc. 9, 9. 22., es steht ihm ein Tag der Zukunft bevor, Matth. 24, 27. Luk. 17, 24., ein Tag oder eine Stunde, da er in Herrlichkeit kommen und sein Reich aufrichten wird, Matth. 10, 23. 16, 28. 17, 12. 19, 28. 24, 30. Marc. 13, 26. Luk. 21, 27. 36. Matth. 24, 37. 39. Luk. 17, 26. 30. Matth. 24, 44. Luk. 12, 40. Matth. 25, 31. 26, 64. Luk. 22, 69. Marc. 14, 62., es werden Menschen um feinetwillen verfolgt, Luk. 6, 22. (vgl. Matth. 5, 10.), er wird sich derer schämen, die sich seiner schämen, Marc. 8, 38. Luk. 9, 26., aber auch zu den Seinen bekennen, Luk. 12, 8. (vgl. Matth. 10, 32.), diese werden seiner begehren, Luk. 17, 22. 24. 25., es frägt sich, ob er Glauben finden wird, Luk. 18, 8.

Auch im Evangelium Johannis ist der Ausdruck wesentlich, wenn gleich nicht so häufig und mannigfaltig gebraucht, wie in den synoptischen Evangelien, vgl. Joh. 1, 52. 3, 13. 14. 5, 27. (dieß ist die einzige Stelle, wo *vios* ohne Artikel steht, was lediglich davon herkommt, daß hier im Zusammenhange der Gottessohn Subjekt ist und nun hervorgehoben wird, daß er auch Mensch ist als Richter, also der Nachdruck auf der generischen Bezeichnung „Mensch“ liegt, vgl. Hebr. 2, 17. 18. Act. 17, 31. *νθρωπος* 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31.

Wir sehen hieraus, wie mannigfaltig der Gebrauch dieses Ausdrucks ist, aber auch daß es eine sehr absichtlich gewählte Wendung seyn muß. Und charakteristisch ist jedenfalls, daß er außerhalb des Evangeliengebietes fast gar nicht vorkommt. Geradezu finden wir ihn nur Einmal Apg. 7, 56. im Munde des sterbenden Stephanus. Er hatte ihn in der Zeit seines irdischen Lebens gekannt, und nun im Augenblicke seiner Steinigung schaut er ihn in der Vision, und seine Gestalt so schauend, gebraucht er den Ausdruck, dessen der Herr sich

seiner Zeit so oft bedient hatte. — Auf andere Weise finden wir den Ausdruck Apocal. 1, 13. mit offener Beziehung auf Dan. 7, 13. und Apocal. 14, 14. — Mithin eigentlich als Bezeichnung der Person Jesu nur in seinem eigenen Munde und im Munde des sterbenden Stephanus, und außerdem im Munde des Volkes, welches ihn fragt, wer denn dieser von ihm genannte Menschensohn sey.

Wir fragen nun nach der Bedeutung dieses Ausdrucks:

a) sprachlich, abgesehen von aller geschichtlichen Beziehung heißt es Nichts als Mensch, wie *ἄνθρωπος*, Marc. 3, 28. Menschenkinder; im Alten Testamente finden wir den Ausdruck häufig bei Ezechiel, vgl. Ezech. 40, 4. 44, 5. im Munde des den Propheten führenden Engels, zur Unterscheidung von ihm selbst, dem über die Menschen erhabenen Geiste und zur Erweckung des Gefühles der Abhängigkeit von Gott und seinem Boten. Warum aber nennt sich nun Jesus eben Menschenkind?

aa) Der Rationalismus hat gesagt: *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* heiße: der Mensch hier, nach Art der Morgenländer, welche den Ausdruck: Ich, zu vermeiden suchen, welche auch gerne sich im Gespräche in Beziehung setzen zu dem, mit welchem sie reden. („Dein Knecht“, „deine Magd“ u.) Dagegen spricht vornehmlich zuerst das Auffallende, daß bei so zahlreichem Gebrauch in diesem Sinne nie das pron. *οὗτος* hinzugefügt ist, und dann, daß der Sinn zu leer, und der so häufige Gebrauch dadurch geradezu unbegreiflich würde. Stellen, wie Matth. 16, 13. wären hierbei ohne Sinn; es scheint aber im Gegentheile in allen Stellen eine Beziehung auf die Eigenthümlichkeit seiner Person im Ausdrucke zu liegen. Daher mußte die ideale Erklärung weiter gehen und erkennen:

bb) Christus nannte sich den Menschen-Sohn, um das Eigenthümliche seiner Persönlichkeit anzudeuten, um sich in einer wichtigen Beziehung zu bezeichnen, und zwar auf eine Art, welche durch zartes und leises Andeuten ganz geeignet war, in allmältiger Exposition sich zu einem immer prägnanteren und reichhaltigeren Begriffe zu gestalten. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, den er schon vorfand, und dessen er sich bedienen konnte, ohne zu großes Aufsehen damit zu erregen, in einer Weise, daß es ihm mög-

lich wurde, in allmäliger Exposition des Begriffs, den er bezeichnen wollte, denselben dem Volke näher zu bringen, und dadurch die Volksvorstellungen vom messianischen Reiche zu veredeln und zu vergeistigen, ehe er offen gegenüber vom großen Haufen mit der Erklärung hervortrat, daß er der König dieses Reiches, der Messias sey. Aber eben darum frägt es sich nun, ob wir denn in der That bei der rein sprachlichen Auslegung bleiben dürfen; war nicht vielmehr der Ausdruck schon

b) ein geschichtlich gegebener, als Bezeichnung des Messias? Viele Aeltere und Neuere nehmen an, daß der Ausdruck nach der Vision des Propheten Daniel (7, 13.) schon ein bekannter zur Bezeichnung des Messias gewesen sey: Jesus wolle sich also dadurch als den von Daniel bezeichneten Messias kund geben; man beruft sich dabei auf das große Ansehen, in welchem der Prophet Daniel in Beziehung auf die messianische Prophetie zur Zeit Jesu gestanden, oder darauf: daß die späteren Juden den Messias mit Beziehung auf jene Stelle den Wolfensohn nennen. Schleiermacher hat diese Ableitung für einen sonderbaren Einfall erklärt, und allerdings, daß Jesus sich mit jener Benennung ausdrücklich habe als den Menschensohn des Propheten Daniel bezeichnen wollen, ist nicht anzunehmen; dagegen sprechen einige bedeutende Gründe. Es ist nicht nachzuweisen, daß der Ausdruck zur Zeit Jesu eine irgend gangbare, gebräuchliche Bezeichnung des Messias gewesen, wie wir auch aus Joh. 12, 34. abnehmen dürfen, vgl. Matth. 16, 13. Es ist ferner gar nicht im Charakter Jesu, die bei ihm wiederkehrenden Hauptausdrcke als schlechthin von Außen genommen zu geben, und nicht vielmehr so, daß er, wenn er sie auch von Außen aufnahm, ihnen doch in origineller Weise eine eigenthümliche Bedeutung gab und geben wollte. Endlich sind die Stellen, in welchen er sich dieses Ausdrucks bedient, solchen Inhaltes, daß sie uns jedenfalls nöthigen, über die nackte Anspielung auf die gegebene Daniel'sche Prophetie hinauszugehen, und den Inhalt dieser Aussprüche zu dem Wortsinne der Bezeichnung in wesentliche Beziehung zu setzen. Aber so entscheiden wir diese Momente geltend machen, so gewiß würden wir zu weit gehen, wenn wir mit Schleiermacher läugnen wollten, daß der Ausdruck  $\acute{o} \nu\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$  in jener Daniel'schen Stelle seine geschichtliche Veranlassung habe. Offenbar nämlich nimmt der Herr in den



eigenen Aussprüchen über seine Person bestimmte Rücksicht auf jene Stelle, Matth. 24, 30. vgl. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27. 36., sofort Matth. 26, 64. vgl. Marc. 14, 62. Luk. 22, 69.; in diesen Stellen sagt er, wie Dan. 7, 13. gesagt ist, daß des Menschen Sohn kommen werde in oder auf den Wolken des Himmels, worin also dieses zweierlei über den künftigen König des Gottesreiches liegt, daß er wie eines Menschen Sohn ist, und daß er in den Wolken des Himmels kommt. Hier will er offenbar, daß seine Zuhörer der Daniel'schen Stelle gedenken, und ihn ebenso ansehen, wie er dort bezeichnet ist. Wenn er nun hier so bestimmte Beziehung auf diese Stelle nimmt, so ist es gewiß das Wahrscheinlichste, daß ihm eben dieselbe Stelle Anlaß gab, den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* für sich zu wählen; (es wird dieß um so wahrscheinlicher, wenn wir hinzunehmen, daß auch das Buch Henoch den Namen Menschensohn hat); und eben kraft jener Stelle gewährte ihm ja der Ausdruck den großen Vortheil, daß seine Volksgenossen bei genauerem Nachdenken darin eine Bezeichnung seiner Person als des Messias finden, und so allmählig in den tieferen oder höheren Sinn des Messias-Begriffes eingeführt werden konnten, ohne daß er sich geradezu für den Messias ausgab, und die Masse des Volkes dadurch aufgeregt worden wäre. So war also die Daniel'sche Stelle die Veranlassung zu diesem Ausdrucke, nicht aber selbst der Gegenstand; und wir müssen

c) um den Sinn desselben zu erschöpfen, mit der geschichtlichen Erklärung die sprachlich-ideale verbinden, indem wir zu dem geschichtlichen Sinne die im Ausdrucke an sich liegende Bedeutung hinzunehmen. Der Sohn des Menschen ist der Mensch, und zwar vermöge des Artikels als bestimmter Mensch gedacht; und daß nun eben der allgemeine Begriffsausdruck zur Bezeichnung des bestimmten Menschen gebraucht wird, weist darauf hin, daß damit die generische Eigenschaft des Menschen diesem bestimmten Menschen vorzugsweise soll zugeschrieben werden, was auch der Ausdruck „Sohn des Menschen“ treffender bezeichnet, als der Ausdruck „Mensch“ selbst. Jesus nennt sich also hiedurch mit Nachdruck einen „Menschen“. Grotius meinte, es geschehe dieß, um sich als den niedrigen Menschen zu bezeichnen. Andere dagegen, namentlich Herder, nahmen an, es geschehe

um sich als den idealen Menschen darzustellen. Das wenigstens ist gewiß, daß im Begriffe des Menschen eben diese beiden Seiten vereint liegen, die Niedrigkeit und Schwachheit im Verhältniß zu einem Höheren, und die Würde und Erhabenheit in Vergleichung mit einem Niedrigeren. Beides sehen wir auf alttestamentlichem Boden schön vereint, Ps. 8, 5., der so merkwürdig von der Natur und Stellung des Menschen redet, daß diese Darstellung auf neutestamentlichem Boden den Typus bildet für die messianische Persönlichkeit, vgl. Hebr. 2, 6—8. und es ist auffallend, daß man zur Erklärung des Namens Menschensohn gewöhnlich diese Stelle gar nicht, sondern nur die Daniel'sche in Betracht zieht.

Mit Recht sagt Schleiermacher in Beziehung auf den Gebrauch des *vios tou anthrōpō* im Munde des Herrn: Christus hätte sich diesen Namen nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte, allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich diesen Namen besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, welchen Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung desselben eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen hinweisen sollte.

Was ist das für ein Unterschied? Man sagt: daß er im vorzüglichsten Sinne Mensch war. Und das ist ganz richtig. Aber schon dieser Unterschied deutet noch auf einen anderen, darauf, daß Jesus nicht bloß Mensch, daß er mehr als Mensch war eben durch die Verbindung des menschlichen Wesens mit einem übermenschlichen, das in ihm Mensch im vorzüglichsten Sinne des Wortes geworden. Darum ist immer Beides in dem Ausdruck Menschensohn gelegen: daß er nämlich ungeachtet er eben Menschensohn war, zugleich etwas viel Höheres als Mensch gewesen, und daß er, ob er gleich etwas viel Höheres war, doch eben Mensch war, Mensch in aller menschlichen Niedrigkeit, obgleich der in sich vollkommenste Mensch. In dem Ausdruck Menschensohn liegt Hintertreibung auf einen Gegensatz, und das erläutert sich uns, wenn wir uns eben daran erinnern, daß er sich eben so oft auch Gottes Sohn genannt hat.

Dieser so prägnant aufzufassende Begriff des Menschensohns, wie er sich uns durch die bisherige Erörterung aufgedrungen hat, muß sich uns bewähren, wenn wir auf die einzelnen Stellen ausgehen, in welchen wir diese Benennung in seinem Munde finden.

a) Die synoptischen Stellen.

Am entschiedensten tritt hier der gezeigte Gegensatz hervor in Matth. 16, 13—16. (vgl. Marc. 8. Luk. 9.), wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sey? war die Frage des Herrn an seine Jünger, um sie zum klaren Bewußtseyn und Bekenntniß ihrer Anschauung von Jesu Christo im Gegensatze gegen alle andere Meinung von ihm zu führen, und als sie die verschiedenen Volksansichten erwähnt hatten, tritt er mit der Frage auf: ihr aber, wer sagt denn ihr, daß ich sey? und darauf die Antwort: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, was die Summa alles dessen war, was sie vernommen und erlebt hatten im Umgange mit Jesu. Und so ist denn hier der *vios tou anthrōpou* und der *vios tou Theou* als ein und dieselbe Persönlichkeit hervorgehoben, ähnlich B. 27., wo des „Menschen Sohn“ kommen wird in der Herrlichkeit „seines Vaters“, mithin der Menschensohn und Gottessohn als Eines erscheint. Denn diese Zusammenstellung zeigt ja, daß „des Menschen Sohn“ Gott zu seinem Vater hat, und zwar in der Weise, daß er die Herrlichkeit Gottes zu eigen hat, und in derselben kommen und sich offenbaren wird. Dieser allgemeine Begriff bestätigt sich im Ganzen auch sehr entschieden durch die übrigen Stellen.

aa) Des Menschen Sohn ist der unter den Menschen als Mensch aufgetretene, in seiner Lebensweise den übrigen Menschen gleichende, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34., ja der noch tiefer herabsteigende, das ihm vorher geweissagte schwere Loos des Lebens erfüllende, der auf Erden ohne Eigenthum und Ort der Ruhe ist, Matth. 8, 20. Luk. 9, 58., in der Sünder Hände übergeben, durch einen Judaskuß verrathen, von den Menschen mißhandelt, gekreuzigt, getödtet wird, Marc. 8, 31. Luk. 9, 58. Matth. 17, 22. 20, 18. Marc. 9, 31, Luk. 9, 44. Matth. 20, 18. Marc. 10, 33. Luk. 18, 31. Matth. 26, 2. 24. 45. Marc. 14, 41. Luk. 22, 22. 48. Marc. 14, 21. Matth. 17, 12. Marc. 9, 12. Luc. 9, 22. Luk. 17, 24. 25. Luk. 24, 7., der drei Tage in der Erde begraben liegt, Matth. 12, 40., ein neuer Jonas (B. 41.) par.

bb) Er vollzieht hier auf Erden sein Werk, vergibt zwar Sünden, aber eben in der Menschheit, in der irdischen Niedrigkeit, Matth. 9, 6. par. Hier ein Herr auch über den Sabbath, Matth. 12, 8. par., aber eben in irdisch=niedriger Erscheinung; ein Sämann der gekommen ist, hier in der Menschheit guten Samen auszustreuen, Matth. 13, 37., zu retten und selig zu machen das Verlorene, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10., sich nicht schämend, des Verlorenen sich anzunehmen, dienend den Menschen selbst mit Aufopferung seines Lebens, Matth. 20, 28, Marc. 10, 45. und, weil in dieser Niedrigkeit erscheinend, bei Wenigen auch nur Glauben findend, Luk. 18, 8. Luk. 6, 22. Luk. 9, 26. Marc. 8, 38., ja so leicht den Widerspruch gegen sich erweckend, daß er sogar auch der Gegenstand der Lästerung werden kann, ohne daß ein Mensch sich dadurch unverzeihlich versündigen würde, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10.

c) Er ist es eben daher auch, der trotz dieser Unschönbarkeit als Menschensohn nicht nur vom Tode am dritten Tage aufersteht, Matth. 17, 9. Marc. 9, 9. 17, 23. 20, 19. Luk. 9, 22., sondern auch seinen Tag haben wird, an dem er auf Erden offenbar werden wird, Luk. 17, 24., kommend in sein Reich, Matth. 16, 28., seinen Tag, an welchem er in Herrlichkeit wieder kommt, Marc. 14, 62. Matth. 24, 27. (Luk. 17, 24.) 30. (Marc. 13, 26. Luk. 21, 27. 36.) 37. 39. (Luk. 17, 26. 30.) 44. (Luk. 12, 40.) 25, 31. 26, 64. (Luk. 22, 68.), die Menschen richtend, Matth. 16, 27. 25, 31., vor den Engeln Gottes, ja vor dem Vater sie anerkennend oder verläugnend, Marc. 8, 38. Luk. 9, 26. Luk. 12, 8. 9. (Matth. 10, 32.) vgl. Luk. 6, 22. Luk. 17, 22. (über sie thronend und herrschend, Matth. 19, 28).

Und mit diesem Lehrelement des Herrn bei den Synoptikern stimmt die geschichtliche Darstellung überein, welche diese Evangelisten vom messianischen Leben Jesu geben. Sie stellten ihn dar als den Menschensohn, als den von menschlicher Mutter geborenen (Matthäus und Lukas) (vom Weibe geboren Galat. 4.) und das Maas menschlichen Looses theilend und erfüllend, aber darum doch als den, der zugleich als Sohn Gottes bezeugt ist durch Stimmen Gottes, wie bei seiner Taufe und Verklärung, durch seine Thaten, wie durch sein Selbstzeugniß und durch seine Auferstehung und Erhöhung; womit eben diese

Darstellungen des messianischen Lebens Jesu bewiesen werden. Es ist zunächst ein Mensch und ein menschliches Leben, aber in welchem die Herrlichkeit des Sohnes Gottes aus dem Dunkel menschlicher Niedrigkeit durchbricht, und das ist eben der Verlauf seines irdischen Lebens, daß dieses menschengeborene Leben sich als das Leben des Gottessohnes zu erkennen gibt.

b) Die johanneischen Stellen deuten ebenso auf das Zueinander der beiden Gegensätze in der Einheit der Person Jesu. Wir können uns daher wohl aneignen, was Neander im Leben Jesu sagt, doch ohne uns damit zu begnügen: „er nenne sich so als den der Menschheit Angehörnden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Großes gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht,“ wofür er sich außer Matth. 12, 8. auf die johanneischen Stellen, Joh. 1, 52. 3, 13. 5, 27. 6, 53. beruft. Uns ist das Wesentliche das Zueinanderseyn des Menschensohnes und Gottessohnes in der Person Jesu. Wir gehen aus von Joh. 3, 13. Niemand ist aufgestiegen in den Himmel (zunächst in Bezug auf Erkenntniß B. 11.) als der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist, als der ursprünglich Uebermenschliche, der Mensch geworden ist, der aber nun auch in diesem irdischen Leben ein himmlisches Seyn hat, darum mit den Engeln in Gemeinschaft steht und ihres Dienstes theilhaftig ist, der als dieser vom Himmel auf Erden gekommen auch eine himmlische Erkenntniß besitzt, und von den himmlischen Wahrheiten auf Erden Zeugniß gibt B. 3. 11. 12. ja als das gotteskräftige den vom Schlangenbiß verwundeten Menschen heilende Zeichen erhöht wird, aber dem auch alles Gericht vom Vater übergeben ist, 5, 27. Er ist es, der den Menschen eine das ewige Leben reichende und bewahrende Speise zu geben vermag, als der vom Vater versiegelte, 6, 27., als das vom Himmel gekommene Lebensbrod B. 32—38., der selbst sein Fleisch und Blut den Menschen zum bleibenden Genuß darreicht B. 53.; aber auch nach dem Ende wieder in den Himmel erhöht werden wird, 6, 62., freilich durch Kreuz und Leiden hindurch, 8, 28. 12, 32. 34., aber eben dadurch auf das Herrlichste verklärt werden muß. Und hiemit stimmt auch wieder die geschichtliche



Darstellung überein, wie wir sie vom Leben Jesu bei Johannes finden. Johannes stellt den, von dem er als dem Messias Zeugniß ablegen will, im Prologe seines Evangeliums dar als das Wort, das im Anfang bei Gott, ja Gott selbst war, und Fleisch wurde. So erscheint er bei diesem Evangelisten von vorneherein als Sohn Gottes, das Göttliche wird vorangestellt; das Zeugniß des Täufers, womit der geschichtliche Bericht vom Leben Jesu beginnt, lautet sogleich, daß er der Sohn Gottes ist kraft der Erscheinung bei der Taufe Jesu, 1, 34. (33). Und dieser Sohn Gottes ist nun derselbe, der Mensch ist, und man sieht durchweg im johanneischen Evangelium auch in der Benennung Menschensohn das Ineinander jener beiden Gegensätze; nur aber mit dem Unterschied, daß während in der synoptischen Darstellung der Geschichte der Menschensohn voransteht, der dann in seinem messianischen Leben auch als Gottes Sohn bewährt und bezeugt ist, dagegen im johanneischen Evangelium der Gottessohn voransteht, der aber in menschlicher Weise erschienen ist und sein ganzes Leben hindurch, obgleich die Strahlen des Eingeborenen vom Vater in seiner Herrlichkeit durchbrechen, darin beharrt ist. Beide Darstellungen kommen aber in so ferne überein, als sie das messianische Leben als das Leben dessen geben, in welchem das Ineinander des Menschensohnes und Gottessohnes ist.

Im Alten Testament finden wir auch beide Seiten in der messianischen Prophetie angedeutet, sofern der Messias theils als Knecht Gottes, theils als Sohn Gottes bezeichnet wird, beides zunächst im theokratischen Sinne. Der Knecht Gottes ist überhaupt der Gottesverehrer, der Gott dient; daher dann die auserwählte auch zum Mittel der wahren Religion für Andere als Organ Gottes dienende, für diesen Zweck kämpfende und leidende und in diesem Kämpfen und Leiden bewährte, ja versöhnende und zur Herrlichkeit hindurchbringende messianische Persönlichkeit. Im Verhältniß zu anderen Völkern ist Israel der Knecht. Im Verhältniß zu Israel selbst aber ist es ein persönliches, theokratisches Organ, wie Mose, ein Prophet oder theokratischer König, etwa auch der gerechte und treue Ueberrest des Volkes, aber immer so, daß das Alles nur die untergeordnete Stufe und unvollkommene Form des Knechtes ist, eben daher der Einzelne auch im-

mer nur partiell und im untergeordneten Sinne jene Aufgabe hat, während die Kulminirung des Begriffs für die Zukunft geweissagt wird von einem Auserwählten und Gesalbten, daher denn nun diese Benennung vom Alten Testamente herüber auch in das Neue Testament kam, in der Anwendung auf Jesum von Nazareth: *παῖς Θεοῦ*, Matth. 12. 18. mein Knecht, Diener = *עבד* wie Israel *παῖς Θεοῦ* heißt, Luk. 1, 54. und Christus so genannt wird in Apostelg. 4, 27. 30. 3, 13. 26. und man sieht, wie diese Benennung Knecht eben vom menschlichen Wesen in der messianischen Person ausgeht, ähnlich dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wenn sie gleich in den Begriff des Gottessohnes zugleich hinüberleitet, so schon mit der vollkommenen Geistesessung des vollendeten Gottesorgans, Joh. 1, 32. (3, 34. 6, 27.); auf diese Weise wird dann aus dem *παῖς* oder *δουλος* der *κύριος*. Aber das Alte Testament hat auch Bezeichnungen für die charakteristische Stellung des Messias zur Menschheit, die wir noch besonders ins Auge fassen müssen. Hieher gehört die Bezeichnung des Geweißagten als eines Sproßes und einer Frucht der Erde. Jes. 4, 2: Zu der Zeit wird des Herrn Zweig lieblich seyn, und die Frucht der Erde bei den Auserwählten Israels. Es ist in Mitten der geistlichen Gemeinde Einer, der des Herrn Zweig ist, und auch der Erde Frucht, des Herrn Zweig = ein Zweig, der dem Herrn angehört, von ihm ins Leben gerufen und ihm geweiht, aber auf der andern Seite Frucht der Erde, aus der Erde, aus der Menschheit und auf der Erde empornwachsend; das ist nun aber der Messias, sofern er ein Sproß der Menschheit ist, aber freilich auch als Mensch ein Zweig des Herrn; und dieser Begriff ist in einer Succession von Weissagungen festgehalten und ausgebildet worden, namentlich unter der Benennung *עצם* Jerem. 23, 5. 33, 15. wo nun dieser Zweig und Frucht der Erde schon näher bestimmt wird. Es ist ein Gewächs, ein Sproß innerhalb der davidischen Familie, ein gerechter, sittlich gedeihender und von Gott gesegneter Sproß, Sach. 3, 8. 6, 12: mein Knecht *עצם*; dieses Gewächs ist jetzt „mein Knecht,“ das auserwählte und geweihte Organ des Bundes Gottes und der Ausdruck ist jetzt zum Person-Namen geworden. In dem Begriffe „Sproß des Herrn“ liegt der Gedanke des vom Kleinen anfangenden, durch ein gesundes und gesegnetes Wachsthum zu unbestimmbarer Größe

und Fruchtbarkeit fortschreitenden (6, 12.). Er selbst wächst, und unter ihm wächst es. Der Rathschluß des Herrn entwickelt sich wie bei Jesaj. 11, 1. auch der צמח aus dem abgehauenen Stamme Isai's. So also tritt in der Weissagung vom Sproß die messianische Persönlichkeit hervor, sofern sie der Menschheit angehört, aber freilich unter eigenthümlichem Einfluß des Herrn, unter eigenthümlicher Bestimmung für ihn, und in allmähligem vom Kleinsten bis zum Größten fortschreitenden Wachsthum. Liegen hierin die Elemente des Begriffs vom Menschensohn, so tritt uns in Dan. 7. der Menschensohn selbst entgegen, und zwar auch hier in zwei Beziehungen: wie eines Menschen Sohn sah der Seher Einen kommen in den Wolken des Himmels; also eine überirdische Persönlichkeit, denn sie kommt vom Himmel, und es heißt nur: wie eines Menschen Sohn. Auf der anderen Seite ist er Menschensohn aber auch im Unterschied von den seinem Reich vorangehenden Weltreichen, die bei Daniel in mannigfaltig zusammengesetzten Thiergestalten dargestellt sind. Hier aber ist der Träger der Herrschaft und zwar der allgemeinen und ewigen Herrschaft über die Menschen der Menschensohn, menschlich in beidem Sinne, menschliche Niedrigkeit an sich tragend, die menschliche Persönlichkeit an sich tragend im Unterschied von dem ewigen Gott, von dem er die Herrschaft empfängt, auf der anderen Seite aber auch das Menschliche an sich tragend als das über alles Niedrige Erhabene. In den Weltreichen ist die Naturmacht und eben daher das fleischliche Leben repräsentirt, in diesem letzteren Reiche, dem Reiche des Himmels, Gottes, kraft seines Trägers das edlere Menschliche. So sehen wir, wie schon in der alttestamentlichen Weissagung diejenige Seite der messianischen Persönlichkeit, welche der Herr in dem Ausdrucke *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hervorhob, mannigfach angedeutet ist, und zwar so, daß im צמח die menschliche Seite voransteht, im Menschensohne Daniels mehr die übermenschliche.

3. Die zweite aber seltenere Hauptbenennung ist Gottes Sohn: *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* oder *υἱὸς Θεοῦ*, oder (noch häufiger) auch Sohn schlechtweg, immer aber mit Beziehung auf Gott den Vater, also = Gottes Sohn, Matth. 11, 27. vgl. Luk. 10, 22. Marc. 13, 32. Matth. 28, 19. Joh. 5, 19—23. 26. 6, 40. vgl. 44. 8, 36. vgl. 38., was ja auch schon darin liegt, daß er Gott öfter *πατήρ* nennt, als

**Θεός.** Außer den Aussprüchen, wo der Herr sich den Sohn schlechtweg nennt, aber mit Beziehung auf Gott den Vater, kommt die Bezeichnung „Sohn Gottes“ ausdrücklich vor, Joh. 3, 16. 17. 18., wo er ὁ υἱὸς ὁ μονογενὴς genannt wird, welche Stellen zwar auch von vielen solchen Auslegern, die das Evangelium als ächt und glaubwürdig betrachten, nicht als Worte Jesu, sondern als Zusätze des Evangelisten Johannes angesehen werden (etwa mit Vergleichung der Stelle 1. Joh. 4, 9.), aber ohne daß sich dieß erweisen ließe. Vielmehr bei genauerer Betrachtung zeigt sich der ganze Abschnitt Joh. 3, 16—21. als die ganz passende Fortsetzung und Beschließung des mit Nikodemus begonnenen Gesprächs; nur daß der Mann, mit dem der Herr redete, ihn von V. 11. an nicht mehr, wie im ersten Theil der Unterredung, unterbrach, sondern durch den ganzen Gang der Unterredung und die Zurechtweisung, namentlich V. 10., sowie durch die tief sinnigen Aufschlüsse, die er erhielt V. 11—15., so gefesselt war, daß er nun einen bereitwilligen Schüler an ihm hatte, der ihn als Meister von Gott gekommen erkannte, (V. 2.) vgl. weiter Joh. 5, 25. 9, 35. vgl. 37. 10, 36. 11, 4. vgl. 27. — Auch diese Benennung υἱὸς Θεοῦ nun wird nur vollständig erklärt, wenn die historische Auffassung mit der idealen verbunden wird. Wie man unter uns lange die erste nur gelten lassen wollte, in der Periode des Rationalismus, um den Begriff so niedrig als möglich zu bestimmen, so wollte man auch zuweilen die zweite nur allein anerkennen, wie Olshausen. Offenbar aber nimmt das Neue Testament Rücksicht auf die alttestamentliche Grundlage dieses Begriffes Gottes Sohn. Das Alte Testament hat einen theokratischen Begriff dieses Ausdrucks. Israel ist der erstgeborene Sohn Gottes, auch der Auserwählte unter den Völkern der Erde, eben der, von dem es bei Hosea heißt: aus Egypten habe ich meinen Sohn gerufen, Hos. 11, 1. So sind die einzelnen Genossen dieses Volkes Kinder des Bundes Gottes. Und wie nun der Name des Knechts Jehova's auf Israel überhaupt, und fromme Israeliten geht, dann im eigenthümlichen Sinne auf einzelne vorzügliche Gottesorgane übertragen wird, so sind im eminenten Sinne auch die ausgezeichneten Repräsentanten des Volkes Gottes Söhne Gottes, im Hintergrund aber steht auch hier immer der, in welchem dieser Begriff kulminiren würde, der Gesalbte

und theokratische König, der Messias. So finden wir den Sohn Gottes im Alten Testamente im theokratischen Sinne in der Grundlage der Davidischen Messianischen Verheißungen und Hoffnungen, 2. Sam. 7, 12—16. bes. Vs. 14. vgl. Ps. 89, 28. (27.) und mit dem ganzen Zusammenhang Vs. 20—38, auch Ps. 2, 7., ein Psalm, in welchem die theokratische Königs-Idee weiter ausgebildet ist, und welcher seit alten Zeiten messianisch aufgefaßt wurde, namentlich Vs. 7., den Paulus Apg. 13, 33. für die Auferweckung Christi anführt, vgl. auch Röm. 1, 4. In diesem Begriffe Sohn Gottes lag die eigenthümliche Ähnlichkeit mit Gott und Gemeinschaft mit ihm, eben daher eine eigenthümliche Stellung wie zu Gott, so zu Gottes Volk, für welches er der Repräsentant Gottes war, den höchsten theokratischen König, Gott, selbst vertretend, und auf der anderen Seite auch ein Repräsentant des Gottes-Volkes, dessen Eigenschaft als Gottes-Sohn eben im theokratischen König kulminirte. Im Uebrigen aber erhielt dieser Begriff seine weitere Ausbildung in den Propheten durch die allmählig sich hier ausbildenden mannigfaltigen Prädikate für den Messias. So ist ersichtlich, wie die angeführte Stelle eine Basis bilden konnte zu einer viel höheren Ausbildung des Begriffes Gottes Sohn.

War dieser Begriff so schon im Alten Testamente aufgestellt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Jesus, indem er diese Benennung erwählte, auch in der That auf jenen Begriff Rücksicht nahm, und dieß wird um so wahrscheinlicher, wenn wir glaublich machen können, daß dieselbe Benennung auch schon bei den Zeitgenossen des Herrn gebräuchlich gewesen, abgesehen von seiner Ausbildung des Begriffes. Wirklich finden wir sie allerdings in den Umgebungen Jesu, nur fragt sich in jedem einzelnen Falle wieder, in wie weit der Gebrauch unter seinem eigenen Einfluß gestanden. Doch finden wir, was die Jünger betrifft, den Ausdruck schon Joh. 1, 50. bei Nathanael, der doch kaum in Berührung mit Jesus gekommen war (vgl. 42. und 46.). Hier ist es sehr deutlich zunächst im theokratischen Sinne gesprochen, nur daß es bereits eine Steigerung des Begriffes andeutet: mehr als andere Könige von Israel. Matth. 16, 16. finden wir den Ausdruck im Munde des Petrus, und ebenso Joh. 11, 27. der Martha, beides allerdings



zu einer Zeit und bei Personen, welche schon einen Einfluß Jesu voraussetzen. Aber die Verbindung der Worte: Du bist Christus, der Sohn Gottes, legt es nahe, daß es die Bezeichnung des Messias als solchen ist, und in sofern liegt auch eine Hinweisung darin, daß der Gebrauch sich hier anschließt an den alttestamentlichen theokratischen Begriff, der die Basis desselben bildet, doch müssen wir auch sagen, es ist im Munde dieser beiden Personen schon das Wiedergeben eines Eindrucks, welchen sie von der Person Jesu hatten, und der sie über den bloß theokratischen Begriff hinausgeführt hatte. Beweisender ist die Stelle noch, in welcher der Hohepriester bei dem Verhör, das er mit Jesu über seine Messianität anstellte, von demselben Gebrauch machte, Matth. 26, 13. vgl. Luk. 22, 67—71. Mark. 14, 61. Hier ist anzunehmen, daß der Hohepriester den hergebrachten solennen Begriff vom Messias ausdrücken wollte, und so finden wir den nämlichen Ausdruck im Munde des rohen Volkes, Matth. 27, 40. Außerdem findet er sich im Munde der Dämonen, Matth. 8, 29. und des Satans als Versuchers, Matth. 4, 3. Nun behauptet wohl Olshausen, daß in allen diesen Aussprüchen *vios tou Theou* schon die nähere Bestimmung des Messiasbegriffs enthalte, und zwar insofern in ihm das Wesen des Vaters gegeben sey; die ihn so nannten, haben in ihm entweder den das Wesen des Vaters gebenden Messias erkannt, oder das getadelt, daß er sich dafür erklärt habe; seine Jünger geben ihm diesen Namen erst, nachdem ihnen im Umgange mit ihm durch die Offenbarung des Vaters das Wesen des Sohnes aufgegangen sey, während sie ihn als Messias sogleich erkannt haben; die Aussprüche des Hohenpriesters nehmen Bezug auf Jesu eigene Aeußerungen, und die Worte des Dämon seyen in dem Sinne referirt, daß eben die dämonische Kraft Jesum in seinem wahren Wesen erkannt habe. Allein, wie man auch hierüber denken mag, offenbar liegt in den Worten des versuchenden Satans, Matth. 4. bestimmte Rücksicht auf die Himmelsstimme, durch welche Jesus bei seiner Taufe als der Sohn Gottes, an welchem der Vater Wohlgefallen habe, ausgezeichnet worden war, vgl. 3, 17., so daß von da an der Herr als der vom Himmel bezeugte Sohn Gottes auf Erden wandelte. Jedenfalls ist ferner die Bemerkung Olshausens, betreffend die Aussprüche der Jünger Jesu, unbegründet, da

Nathanael ihn schon bei der ersten Berührung mit ihm so nennt; daß der Hohepriester aber bei Matth. vi. 7. 8. nicht als Erklärung des  $\delta \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  sage, ist unerweislich, wie vielmehr auch Luk. 22, 70. die Synedristen es als identisch damit geben, (vgl. 66.) und daß eben unter Annahme der Geläufigkeit des Begriffs im theokratischen Sinne Matth. 16, 16. ihn tautologisch gebrauchen würde, diese Einwendung führt nur auf die Bemerkung hin, daß der  $\nu\iota\omicron\varsigma$  7. 8. allerdings ein auch in seiner theokratischen Grundbedeutung tieferer, oder der Vertiefung fähiger, und daher zur näheren Bestimmung des Messiasbegriffs geeigneter war. Eben das ist auf der anderen Seite unverkennbar, daß Jesus sich nicht auf den theokratischen Begriff beschränkt, vielmehr sich als dem vi. 7. 8. solche Prädikate beilegt, ein solches Verhältniß zum Vater zuschreibt, daß der Begriff des Gottessohnes, obgleich seine Grundlage historisch die theokratische ist, doch in der That viel höher geworden; in der Lehre Jesu hat sich auch dieser Begriff vollendet. Zwar findet sich in seinem Munde nicht das, was man den physischen Begriff zu nennen pflegt, Luk. 1, 35. (vgl. 3, 38.), wohl aber ein Sinn, der gewöhnlich als der metaphysische bezeichnet wird.

Strauß hat bemerkt: Während bei den Synoptikern der Hohepriester den Begriff des Sohnes Gottes als so zum Messiasbegriff gehörig betrachtet, daß er beide Ausdrücke zusammenstellt, Matth. 26, 13., so fassen die Juden bei Johannes den ersten Begriff als so weit über den letzteren hinausgehend auf, daß sie zwar die Aussprüche Jesu, er sey der Messias, 10, 25., geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Jesus aber in seiner Vertheidigung scheine auch, die theokratische ignorirend, bloß von der metaphysischen Bedeutung Notiz zu nehmen. Allein in Wahrheit findet sich diese Differenz nicht so. Sie besteht nur darin, daß im Johanneischen Evangelium, wo es der Herr nach den von diesem Evangelisten ausgewählten Geschichten und Reden auch schon vor seinem letzten Passahbesuche mit Jerusalems Bewohnern zu thun hatte, namentlich mit Schriftgelehrten, Gesetzeslehrern, Synedristen und Partelhäuptern, sich wenig auf ganz populäre Darstellungen beschränkt, und sich zeitig auf den Hauptpunkt einließ, um welchen es ihm zu thun war, eben daher auch in anderer Weise Widerspruch fand, als

auf dem synoptischen Gebiete, wo er es mit dem Volke von Galiläa, Peräa und sonst zu thun hatte; dieß erklärt uns nun theils die Differenz seiner eigenen Aussprüche, theils auch die eigenthümliche Polemik, die er da zu erfahren hatte, und dann auch erwiderte. Gibt es unter den eben angedeuteten Umständen auf dem Johanneischen Gebiete mehr Aussprüche, welche sich auf seine Person und sein Werk beziehen, und geht er dabei auch gegenüber von solchen für ihn weniger empfänglichen Subjekten auf ein Zeugniß von dem Höheren, was in seiner Natur lag, ein, so ist natürlich, daß dieß der Gegenstand des Widerspruchs wird, und es ist nicht der Ausdruck Sohn Gottes, sondern die ganze Summe der höheren Prädikate, welche er sich beilegt, als dem, der in einer ganz einzigen Verbindung mit dem Vater steht, was den Widerspruch reizt; so eben in der Stelle Joh. 10, 34—36. Man hat sich auf diese Stelle auch sonst von rationalistischer Seite aus schon öfter berufen, um darzuthun, daß Jesus sich selbst gegen einen höheren Begriff vom *vi. z. G.* erklärt habe; es ist dieß so wenig gegründet, als die Bemerkung von Strauß. Der Herr hatte den Juden, die ihn als Gotteslästerer steinigen wollten, weil er sich selbst zu Gott machte, Vs. 33., zu antworten, und hält ihnen nun entgegen (Vs. 34.), daß ihnen das alttestamentliche Gesetz, welches die Strafe der Steinigung auf die Gotteslästerung setzt, kein Recht erteile, ihn als Gotteslästerer zu betrachten, da das Alte Testament selbst Menschen, an welche das Wort Gottes gerichtet sey, (35.) sogar Götter nenne, (Vs. 34. 35.) (vgl. Ps. 82, 6.); mithin es noch viel weniger den für einen Gotteslästerer halten könne, der sich *vi. z. G.* nenne, als der vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt sey, Vs. 36. Hier sagt also Strauß: er ignore die theokratische Bedeutung des Ausdrucks *vios z. G.* und berufe sich ausschließlich auf den uneigentlichen Gebrauch in jener Stelle, wo zu obrigkeitlichen Personen gesagt werde: ihr seyd Götter. Diese Einwendung trifft hier nicht zu. Allerdings nicht auf den Ausdruck *vios tou Theou*, wie er im Alten Testament auf theokratische Organe angewendet wird, beruft sich Jesus, wohl aber auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks *Theos* selbst, und das ist für den Fall, in welchem er zu seiner Vertheidigung argumentirt, mehr. Die Juden gaben ihm Schuld, er mache sich selbst zu Gott; dagegen, nicht bloß

dagegen, daß er sich Gottes Sohn nenne, hatte er sich zu vertheidigen, und dafür ist diese Wendung viel treffender, als wenn er sich blos auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks *vios tou theou* im Alten Testamente berufen hätte. Zugleich deutet er eben damit an, daß er ja nicht einmal je das Prädikat *theos* für sich in Anspruch genommen hat, was er von sich aussage, sey nur die *vios tou theou*, und dazu sey er berechtigt, als der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt habe. Und eben damit beruft er sich wieder eigentlich zunächst auf einen theokratischen Sprachgebrauch; er geht auch hier vom theokratischen Begriffe des Gottessohnes aus: *ἡγιασας* (vgl. Joh. 6, 27.), deutet auf *ὁ ἅγιος τ. θ.*, (Joh. 6, 69.) Luk. 4, 34. (Luk. 9, 20.); der Heilige Gottes, von Gott geweiht, gesalbt, ähnlich, *ὁ ἅγιος πατρ σου* Apg. 4, 27. 30. prägnant *ὁ ἅγιος* Apokal. 3, 7., wie auch *οἱ ἅγιοι ἄνθρωποι του θεου*, die heiligen Männer Gottes die Propheten sind, die vom Geiste Gottes getragen und begeistert gesprochen haben, 2. Petri 1, 21. So sagt er also: er sey der vom Vater Geweihte und in die Welt Gesandte, und nimmt so gewiß nicht blos von dem metaphysischen Begriffe Notiz, sondern hier haben wir eine auf den theokratischen Sprachgebrauch von *vios tou theou* sich stützende Erklärung, die so gehalten ist, daß sie ins Unendliche gesteigert werden kann, indem er das Verhältniß des Gesalbtfeyns und in die Welt Gesandtseyns näher bestimmt; aber die Grundlage ist nicht der metaphysische Begriff des ewigen Gezeugtfeyns von Gott, sondern der theokratische; der Herr will bei seiner Argumentation nur zeigen, die Juden haben kein Recht, das Strafgesetz über Gotteslästerung auf ihn anzuwenden.

Auch die Bemerkung bei Strauß, daß bei Johannes nur von wohlgesinnten Personen der Ausdruck *vl. τ. θ.* im messianischen Sinne gebraucht werde, aber von den Gegnern diese Bedeutung ignorirt, ist nicht richtig; auch von diesen kann man nicht sagen, daß sie blos die metaphysische Bedeutung im Auge haben, sie treten nur dagegen auf, daß er sich Gott gleich mache, was sie nicht aus jenem Namen, sondern aus den begleitenden Prädikaten schließen.

Im Munde des Herrn geht also der Ausdruck allerdings von dem theokratischen Begriffe aus, aber auch weit über den-

selben hinaus, wenn er sich mit der Bezeichnung zugleich die seiner Person wesentlichen Prädikate zuschreibt. So schon in den synoptischen Reden, ganz sichtlich, wo er sich *vios* nennt, Matth. 11, 27., wo er sich als dem Sohn ausschließlich adäquate Erkenntniß des Vaters und dem Vater ausschließlich adäquate Erkenntniß des Sohnes so zuschreibt, daß nur durch eine Offenbarung des Sohnes die Theilnahme Anderer an der richtigen Erkenntniß möglich sey, und wo er sagt: Alles sey ihm übergeben vom Vater, was noch bestimmter Matth. 28, 18. gesagt wird, wo auch in der Taufformel die Taufe auf seinen wie auf des Vaters Namen eingesetzt wird. In diesen beiden Stellen ist schon ganz sichtlich, wie er einen viel höheren als den theokratischen Begriff ausspricht; es ist vielmehr der theokratische und der ideale oder wie andere wollen davidische Begriff mit einander verbunden. Dieß sieht man auch Matth. 22, 45. Nachdem die Schriftgelehrten der verschiedenen Parteien ihm allerlei Fragen vorgelegt hatten in mehr oder minder feindseliger Absicht und er sie alle zurückgeschlagen, so fragt er sie nun seinerseits: was dünkt Euch vom Messias? wessen Sohn ist er? B. 42 u. Sogleich sind sie bei der Hand mit der Antwort: Davids. Er aber wendet ihnen ein: wie nennt ihn denn David einen Herrn, Ps. 110, 1 u. Er läugnet nicht den Davids Sohn schlechthin, aber er läugnet, daß damit die Frage, wessen Sohn der Messias sey, erschöpfend beantwortet sey; er nennt sich nicht blos Menschensohn, sondern auch Gottessohn, er ist also nur in dem Sinne auch Davids Sohn, daß er zugleich Gottessohn ist. Damit lenkt er eben das Nachdenken dieser Schriftgelehrten weit über den theokratischen Begriff hinaus; sie konnten ihm nicht antworten; er ist aber sowohl Davids Sohn als Davids Herr, aber eben das, will er ihnen andeuten, wäre das rechte Problem für ihr Nachdenken in jenen Tagen. In diesem Sinne lenkte er sie darauf hin, daß ihre hergebrachte Vorstellung von der Person des Messias ungenügend sey, wenn man sie mit den Aussprüchen der alttestamentlichen Prophetie vergleiche. Hätten sie sich auf diesen Standpunkt gestellt, so würden sie all' das Hohe, was er von sich aussagt, nicht mehr anstößig finden; wenn sie einmal ahnten, daß sie in Jesu den Messias vor sich haben, der zugleich Davids Herr sey, hätten sie sich ganz und gar anders gegen ihn verhalten müssen, und auch da,



wo sie noch nicht klar sahen, doch nicht verwerfen können. Darum regt der Herr seine Frage am Schlusse seiner Lehrthätigkeit an. (Dr. Paulus hat gemeint, die Absicht Jesu sey gewesen, gegen die messianische Deutung jenes Psalms aufzutreten!).

Merkwürdig ist unter den synoptischen Aussprüchen noch ein anderer, obgleich er sich auf theokratischem Boden bewegt, Matth. 21, 37—39. in der Parabel vom Weinberg. Der Weinberg ist die Theokratie, die Pächter sind die Häupter des theokratischen Volkes. Der Herr des Weinbergs sandte von Zeit zu Zeit seine Knechte, Propheten, um die Früchte des Weinbergs für den Herrn in Empfang zu nehmen; die Pächter verweigerten sie, sie wollten sie nur für sich behalten, sie verwalteten den Weinberg in ihrem eigenen Nutzen, leiteten das Volk nur so, daß sie ihren zeitlichen Vorthell davon hätten, und eben diese geistlichen Früchte, welche der Herr beabsichtigte, zu nichte machten. Darauf sandte der Herr seinen Sohn zu ihnen und sprach: sie werden sich vor ihm scheuen; die Weingärtner aber, den Sohn sehend, sprachen bei sich selbst: das ist der Erbe, laffet uns ihn tödten und das Erbe behalten, Vers 38., was sie auch thaten zu ihrem Verderben und so daß der von ihnen verworfene Baustein wunderbarer Weise zum Eckstein des neuen Gebäudes des Reiches Gottes vom Herrn selbst gemacht worden ist. Hier ist er der Erbe, aber auch über den bloß theokratischen Begriff des Erben ist hinausgegangen, er ist auf einen Gipfel gesteigert und in einer Fülle genommen, daß man sieht: es ist nicht mehr bloß ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied zwischen Knecht und Sohn.

4. In welcher Art nun aber die Lehre Jesu der von seiner Person über das Maß des theokratischen Begriffs vom Gottessohne hinausgehe und welchen Begriff er damit aufstelle, zeigt sich an den Prädikaten und Erklärungen, die er von sich in seinen Reden gibt; dahin gehören allerdings vornehmlich die Lehrreden bei Johannes, aber nicht allein. Wir haben hier zu beachten die Aussprüche Jesu über die Art seines Seyns und seiner Thätigkeit, wobei wir eingedenk bleiben müssen, daß, was er hier sagt, der innerste Ausdruck seines Selbstbewußtseyns, ein unmittelbares Zeugniß von sich selbst ist.

a) Ueber die Art seines Seyns erklärt er zunächst

aa) Joh. 5, 26., daß er die göttliche Lebensfülle in sich habe, zwar mitgetheilt vom Vater, aber doch als ihm eigen, vgl. B. 42. 6, 53. (1. Joh. 3, 15. 5, 10.) Matth. 13, 21. Marc. 9, 30., ein Ausdruck, der zwar das Mitgetheilte nicht ausschließt, aber auch das Eigengewordenseyn bezeichnet, und darum, weil diese göttliche Lebensfülle ihm eigen geworden ist, schreibt er sich zu, daß er in Kraft derselben nach außen wirke, vgl. Joh. 5, 21. belebend, wahres Leben gebend, sowohl geistig als leiblich, den Menschen vom Tode zum ewigen Leben erhebend durch geistliche Belebung und Verklärung des leiblichen Lebens in der künftigen Auferstehung 5, 28. 29. Dieß Leben ist nicht etwas dem eigentlichen Leben des Sohnes Aeußerliches, von seinem Seyn Verschiedenes, sondern eins mit ihm wie die *ζωή* des Vaters, 5, 26. (vgl. 1. Joh. 5, 20. Joh. 1, 3.) seine Lebenskraft ist, vermöge der er sowohl ist als wirkt. Nun hat zwar auch die Welt ihr Leben von Gott, aber Jesus legt sich diejenige Lebensfülle bei, welche dem Menschen ewiges Leben mitzutheilen vermag und daher die Art des göttlichen Lebens selbst hat, wie es keinem Weltwesen zukommt.

Eben darum weil dieses ihm vom Vater mitgetheilte Leben, in der Fülle mitgetheilt, daß er nun selbst der Welt das Leben geben kann, ein nicht im Welt schöpungsakte begründetes, sondern auf eigenthümliche Weise ihm mitgetheiltes ist; eben darum schreibt er sich nicht blos ein weltliches und irdisches Seyn zu, sondern seinem irdischen Leben liegt ein himmlisches, göttliches Seyn zu Grunde. Darüber haben wir die unzweideutigsten Aussprüche in seinen Reden, wie namentlich Joh. 3, 13. (6, 46.). Obgleich in das irdische Leben eingetreten und in demselben begriffen, ist er vermöge seines Ursprungs von oben im Himmel, und hat ein Seyn bei Gott und in Gott, welches als ein fortbauerndes durch *ὢν* im Unterschiede von *καταβας* deutlich bezeichnet ist, vgl. 8, 58. Dieß fortwährende höhere Seyn, welches seinem irdisch bedingten Leben zu Grunde liegt, bezeichnet der Herr als Eins seyn mit dem Vater, Joh. 10, 30. vgl. 31—33. (17, 22.), „ich und der Vater sind Eins“, was die Juden wieder zu einem Versuche der Steinigung reizte, indem sie es als eine Blasphemie betrachteten, weil er, *ἀρθεωπος* *ὢν*, sich selbst zu Gott mache. Er stellt

den Satz auf, um den vorangegangenen zu begründen, daß er den Schafen, welche seine Stimme hören und ihm folgen, das ewige Leben gebe, und zwar so, daß sie auf ewig nicht verloren gehen sollen, so daß Niemand sie aus seiner Hand reißen könne, weil der Vater, der sie ihm gegeben, größer sey als er, er aber Eins sey mit dem Vater, mithin des Vaters allmächtige Kraft auch die seinige sey. Man könnte zwar hiebet zunächst an eine moralische Einheit mit dem Vater denken, indem auch diese hinreiche, ihn zu überzeugen, daß seine Schafe ihm nicht entrißen werden können, weil eben der allmächtige Gott für ihn sey; allein dieß (vorausgesetzte) moralische Eins seyn mit dem Vater nimmt er so prägnant, daß er (wie wir später sehen werden) sich eben eine absolute moralische Einheit mit ihm und darin sündlosen Willen zuschreibt, und hiedurch wird dieser Begriff der moralischen Einheit bis zu dem einer wesentlichen gesteigert. Ueberdem wenn wir zusammenstellen, daß er sagt: ich gebe ihnen das Leben, sich dann auf die Allmacht des Vaters beruft, und von hier aus zum Beweise des ersten Satzes erklärt: ich und der Vater sind Eins, so scheint klar, daß hier von einer Einheit der Kraft, der göttlichen Lebensmacht die Rede ist. Auch in Joh. 17. bittet er nicht bloß um eine sittliche Einheit der Gläubigen mit ihm, sondern um eine innerlich-wesentliche, und selbst in jenem Falle wäre eben seine Wesens-Einheit mit dem Vater der Grund der darauf gebauten sittlichen Glaubensgemeinschaft. Wie er also Joh. 5. von einer wesentlichen Einheit des Lebens spricht, so können wir auch hier sein Eins seyn mit dem Vater nur so auffassen: welchen Eindruck auch die Juden in dem Zusammenhange bekamen, da er B. 37. 38. von den Werken des Vaters spricht, die er thue, damit sie ihn erkennen und glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sey. So bezeichnet er überhaupt sein höheres Seyn als eine wesentliche Lebens-Einheit mit dem Vater, so daß es ein wechselseitiges Ineinander-seyn, ein Seyn seiner im Vater und des Vaters in ihm ist, 10, 38. 14, 10. 11. vgl. 14, 20. 17, 21—23., wobei aber Vater und Sohn unterscheidbar blieben; der Vater geht nicht im Sohn und der Sohn nicht im Vater auf, er ist noch im Vater, es besteht also jeder für sich, aber sein Bestand ist in unzertrennter Einheit mit dem andern; deßhalb sagt auch der Herr, er sey niemals allein, sondern stets der

Vater bei ihm, 8, 29. 16, 32. d. h. des Vaters Kraft und Leben, die in ihm und durch ihn wirkt und sich offenbart.

Daher behauptet er auch theils eine Gemeinschaft des Besitzes zwischen seiner Person und dem Vater, theils daß in ihm der Vater geschaut werde. Beides ist Folgerung aus dem Bisherigen, aber auch vom Herrn ausgesprochen. Das Erstere, indem er sagt: daß Alles, was der Vater hat, sein ist, und Alles, was sein ist, des Vaters, Joh. 17, 10. vgl. 7. und 16, 15. Der Satz, welcher seinem Grundgedanken nach schon enthalten ist in den Aussprüchen des Herrn bei den Synoptikern, daß ihm Alles vom Vater übergeben sey, Matth. 11, 27. 28. 18. vgl. Joh. 13, 3. 35. Der Vater kann ja doch sein Seyn dem Sohne nur so mittheilen, daß er selbst es dadurch nicht verliert, sondern behält, und so führt sich dieß auf denselben Gedanken zurück, von welchem wir ausgegangen sind, daß nämlich der Vater sein ursprüngliches göttliches Leben dem Sohne mitgetheilt und zwar es ihm, in sich selber zu haben, gegeben hat, Joh. 15, 26. und daran schließt sich dann die andere Folgerung, daß in ihm, dem Sohne, der Vater geschaut werde, Joh. 14, 7—9. Auf die überraschende Bitte des Philippus: Herr zeige uns den Vater, sagt der Herr: so lange bin ich bei Euch, und ihr kennet mich nicht; wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (vgl. 8, 19. 55.); wenn ihr mich kennet, würdet ihr auch den Vater kennen. Ist Jesus Eines mit dem Vater, ist nicht nur Er im Vater, sondern auch der Vater in ihm, so folgt nothwendig, daß in ihm auch der Vater geschaut wird; er ist das Ebenbild des Vaters; aber man sieht aus dieser realen Folgerung, welche er selbst zieht, wie real und wesenhaft jene Prämissen von ihm gemeint sind.

bb) Ferner schreibt sich Jesus theils einen höheren Ursprung zu, theils eine bevorstehende hohe Verklärung. Der höhere Ursprung wird mit verschiedenen Formeln bezeichnet.

Ohne zunächst von seiner leiblichen Geburt zu reden, schreibt er sich denselben zu, Joh. 8, 23. *ἐκ τῶν ἄνω εἶμι*, von dem, was oben ist, gleichbedeutend mit dem negativen Ausdruck: ich bin nicht von dieser Welt, und als Gegensatz zu *ἐκ τῶν κατω*, welches eben diese Welt ist. Es wird dadurch zwar nicht bloß der höhere Ursprung bezeichnet,

sondern auch die diesem entsprechende Gesinnung, vgl. 17, 16., aber der Ursprung liegt jedenfalls mit darin, als Grund dieser göttlich gearteten Gesinnung, wie er auf diesen Ursprung hindeutet mit  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega$  8, 21. 22. Denn das Hingehen deutet eben zurück auf den Ursprung, von welchem er ausgegangen ist, vgl. 3, 31. Der von oben Kommende ist über Alles; wer von der Erde kommt, ist von der Erde, und redet von der Erde. Diese Auffassung von 8, 23. wird bestätigt durch andere Aussprüche:  $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\chi\eta\lambda\theta\omicron\upsilon\varsigma$ , 8, 42.  $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\omicron\varsigma$ , 16, 28. vgl. 27. und 17, 8. oder  $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , 16, 30. 13, 3. (3, 2.), womit der Herr zum Theil unmittelbar den Ausdruck verbindet, der Vater habe ihn gesandt,  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon$ , 7, 29. 20, 21. 17, 3. u. Matth. 10, 40. Luk. 10, 16.  $\pi\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\upsilon$ , Joh. 13, 20. 7, 28. 5, 23. 24. 38. u. Dasselbe sagt  $\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota$  im Namen des Vaters, 5, 43. (7, 29.) im Auftrag und in der Kraft des Vaters; dann  $\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\varsigma\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\theta\omicron$ , 3, 13. 6, 58. 33. und 50. und diese Ausdrücke sind desto bedeutsamer, da der Herr mit denselben zuweilen die Versicherung verbindet, daß er, wie er vom Vater gesandt sey, so auch wieder zu ihm gehe, Joh. 13, 3. 16, 28. Man hat zwar bekanntlich vom rationalistischen Standpunkte aus diese Stellen, welche eine Sendung Jesu vom Vater ausdrücken, in einem niedrigeren Sinne aufgefaßt, so daß darin nur der Begriff eines von der Vorsehung angewiesenen Berufes enthalten wäre, allein dieß kann nur dann möglich erscheinen, wenn man bei den Stellen ganz auf der Oberfläche bleibt, und sie nicht in ihrem Zusammenhang mit den übrigen hohen Prädikaten betrachtet, welche der Herr sich beilegt, wiewohl auch so schon die Ausdrücke selbst sich in diese niedrige Auffassung nicht fügen wollen. — Einen von Gott angewiesenen Beruf haben alle Menschen, es ist jeder Mensch von Gott gesandt, jeder so von ihm ausgegangen und dazu bestimmt, wieder zu Gott zu kommen. Hätte er also das sagen wollen, so konnte er es nicht als eigenthümlichen Vorzug bezeichnen und darauf Ansprüche gründen, daß man an ihn glauben me u. s. f. Es muß also dieß Ausgegangeneseyn vom Vater und Gekommenseyn in die Welt durchaus in jenem höheren Sinne genommen werden, und zwar so, daß es zugleich zurückweist auf ein vorausgegangenes, prexistentes Leben des Herrn, daß er unabhängig von seinem irdischen Daseyn hatte, mit dem er aber



in dieses irdisch bedingte Daseyn hereingetreten ist. Es steht ferner im Zusammenhang mit dem zweiten Momente, daß er sich auch ein bevorstehendes verklärtes Seyn beim Vater zuschreibt, eine bevorstehende Verklärung, die eben dem eigenthümlichen göttlichen Seyn und Wesen in ihm entspricht, Joh. 17, 5. 24. Der Herr verlangt in seinem Gebete die Verklärung beim Vater als etwas in seiner präeristenten Herrlichkeit, V. 5. und in seinem Erlöserberuf, den ihm der Vater gegeben, (V. 2.) gegründetes, (V. 24.) dann 16, 28., wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater; sodann bei den Synoptikern, Matth. 24, 30. 25, 31 ff. 26, 64.; lauter Hinweisungen auf sein himmlisches Wiederkommen, was also einen erhöhten Zustand seiner Person voraussetzt; dann 28, 20. vgl. 18, 20.: die göttliche Gegenwärtigkeit des verklärten Christus unter den Seinigen: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Dieß erhält seine prägnante Bedeutung, wenn man vergleicht, worauf Schneckenburger \*) aufmerksam gemacht hat, was auch die Rabbinen sagen: wenn Einer oder Einige das Gesetz betrachten, dann sey die Schechinah nahe, die göttliche Gegenwart bei ihnen. So schreibt sich der Herr also ein seinem irdisch bedingten Leben zu Grunde liegendes göttliches Seyn zu, und demgemäß vindicirt er sich, dem auf Erden erschienenen, einen höheren Ursprung, nicht aus der Erde und der irdischen Menschheit, sondern vom Himmel als vom Vater ausgegangen, und ein bevorstehendes göttlich verklärtes Seyn.

cc) Nachdem wir so auf Jesu Lehre von seinem vorweltlichen Seyn geführt worden sind, haben wir nun die darauf bezüglichen Aussprüche näher zu betrachten. Joh. 17, 5. spricht er von der Herrlichkeit, die er vor der Welt hatte beim Vater als der Gegenstand der absoluten Liebe des Vaters von Ewigkeit, einem Seyn, das im Komplex der Welt nicht mit begriffen ist, darum auch im Welt schöpfungsakt Gottes nicht seine Begründung hat, sondern eine andere Art göttlicher Lebensmittheilung voraussetzt, also eben das Leben, welches ihm der Vater gegeben, um es in ihm selber zu haben, Joh. 5, 26. Dieß

---

\*) über die Gottheit Christi nach den synoptischen Evangelien, Stud. und Krit. 1829. II.

müssen wir annehmen, sobald wir jene Präexistenz als ein reales vorweltliches Seyn fassen; dazu aber sind wir berechtigt, ja genöthigt; es gehören hieher noch die anderen Aussprüche des Herrn bei Joh. 6, 62. 8, 58.; nun wollte man zwar in allen diesen Stellen nur eine ideelle Präexistenz, nämlich in der göttlichen Vorherbestimmung annehmen, allein dieß ist schon in den Stellen 17, 5. 24. und 8, 58. nicht ohne Zwang möglich, geht aber gar nicht bei 6, 62. Wenn schon 17, 5. der Ausdruck: Verkre mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war, am ehesten an einen realen Besitz göttlicher Herrlichkeit vor dem Seyn der Welt denken lässt, nicht an den idealen derselben in der Vorherbestimmung, dem ewigen Rathschlusse Gottes, so ist B. 24. noch dringender: ich will, daß die, die du mir gegeben hast, selbst auch bei mir seyen, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gabst, weil du mich geliebt hast. Diese Liebe des Vaters auf eine bloße Liebe in der Vorherbestimmung, die sich erst in der Zukunft verwirklichen sollte, zu beziehen, liegt in der That schon sehr ferne. In diesem Sinne ist jeder Christ Gegenstand der göttlichen ewigen Liebe, vgl. Ephes. 1, 3. 2. Tim. 1, 9. So auch 8, 58., wo der Herr, nachdem er gesagt hatte: Abraham, Guer Vater, freute sich, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich, und die Juden ihm einwendeten: „50 Jahre bist du noch nicht alt und hast Abraham gesehen?“ felerlich erklärt: ehe Abraham war, bin ich, *εγω ειμι*, nicht *ην*, weil sein Seyn ihm nicht ein vergangenes, sondern stets gegenwärtiges ist (wie wir auch schon Joh. Kap. 3. hatten: der vom Himmel herabgekommen ist, des Menschensohn, der im Himmel ist, wiefern er ein himmlisches Seyn hat). Diese Antwort hat ihren guten Sinn gegen die Einwendung der Juden, die es als etwas Unsinniges darstellten, als hätte er Abraham oder Abraham ihn gesehen, wenn er B. 58. von einer realen Existenz spricht und so sagt: mein Seyn geht über Abraham hinaus; aber einen sehr geschwächten, wenn es nur heißen soll; ehe Abraham war, bin ich zum Seyn bestimmt gewesen, hatte ich in der Vorherbestimmung Gottes eine Existenz, mit anderen Worten: der Rathschluß, den Messias zu senden, ist älter als Abraham. So haben es wenigstens die Juden nicht verstanden, als sie den Herrn steinigen wollten, als

um einer Gotteslästerung willen, 59. Aber noch entscheidender ist 6, 62., wo der Herr auf das Befremden der Juden über seine Aeußerung von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, um das Leben in sich zu haben, sagt: das ärgert Euch? Wenn ihr nun des Menschen Sohn aufsteigen sehet, dahin, wo er zuvor war? (d. h. werdet ihr das, was ich damit sage, nicht auch anstößig finden?) Hier beruft er sich also für das, was er gesagt hatte, und dafür, daß es in Wahrheit nichts Befremdliches sey, auf seinen bevorstehenden Heimgang zum Vater (vgl. 3, 13.), oder wie er in den Abschiedsreden sagt, darauf, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen sey, und so daher die Welt verlassen und zum Vater zurückkehren werde. Wie aber das ἀναβαίνειν etwas Reales ist, so muß auch das ὅτιον ἦν το προτερον offenbar eine Realität seyn.

Die Einwendungen gegen diese Auslegung wollen Nichts besagen, und wenn dieselbe für 6, 62. und sofort für 8, 58. feststeht, so sind wir auch in Kap. 17. zu ihr berechtigt. Man hat hier gesagt, die δοξα in B. 5. sey offenbar identisch mit dem δοξαζεσ in B. 1. und dieser Begriff bestimmt durch den entsprechenden der Verherrlichung des Vaters, wonach es sich bloß von Verherrlichung durch Verbreitung seiner Lehre handeln könne. Allein gerade der Gedankenfortschritt von B. 1. zu B. 5. zeigt, wie das Verherrlichtwerden des Sohnes ein Anderes ist, als das des Vaters; dieß ist Verbreitung der wahren Erkenntniß vom Vater, jenes ist Verherrlichung der Person des Sohnes bei ihm (παρά σεαυτω) vgl. B. 11 und 24., wo nun eben der Herr sich darauf beruft, daß er diese Herrlichkeit schon zuvor beim Vater besessen habe; die Vollendung seines Werkes auf Erden durch die Sendung des Paraklet wird allerdings abhängig gemacht von seiner Verherrlichung beim Vater 16, 5. 7 ff. 14., aber sie ist erst die Wirkung der letzteren.

Oder man sagte die δοξα B. 5. sey dieselbe mit der in B. 22. genannten. Allein in B. 22. handelt es sich wohl auch von einer realen Lebens-Mittheilung (17, 3. 6, 47. 11, 26.), aber doch nur von einer solchen (vgl. B. 23. 24.), welche sich allmählig verwirklicht und noch nicht vollendet ist. Daher konnte er wohl von einer vollendeten Mittheilung der δοξα reden, wenn er die in seiner Gemeinschaft ruhende lebendige Einheit der Gläubigen mitten in der Welt im Auge

hatte, zugleich aber auch von dieser Lebensmittheilung als einem zukünftigen Antheile an seiner *δοξα* B. 24., in welche er völlig wieder eintreten werde. Und dabei bleibt immer das, was er hat und ist, in ihm ursprünglich und wesentlich selbstständig, während es bei den Andern eben das Mitgetheilte, von ihm Empfangene und Abhängige bleibt.

Weiter hat Schleiermacher (Gl. L. II. p. 99.) eine Einwendung aus der Vergleichung von Joh. 17, 5. und 5, 19. 20. erhoben: die Aussagen des Herrn seyen nicht so beschaffen, daß sie das Wesen des menschlichen Daseyns vernichten, als habe Jesus in seinem zeitlichen Bewußtseyn eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Seyn des Göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung. Die Bitte Jesu wäre unerfüllt geblieben, indem noch nie Jemand davon ein klares Bewußtseyn erlangt habe, noch erlangen werde. Allein die Stelle 5, 19. 20., welche eine Abhängigkeit der Thätigkeit des Sohnes vom Vater behauptet, ist der Annahme von einer vorweltlichen Persönlichkeit durchaus nicht zuwider, da jene Abhängigkeit auch so bleibt, und ist es um so weniger, je mehr wir jenes Zeigen und Sehen wesentlich nehmen, wie es genommen werden muß. Die Bitte Jesu, 17, 5., aber kann erfüllt seyn, auch wenn wir kein klares Bewußtseyn von jener vorweltlichen Klarheit erlangen können, wie denn ja auch die Bitte 17, 24. sich auf die vollendeten Glaubigen bezieht. Es sind aber die dogmatischen Schwierigkeiten, welche Schleiermacher sich so sehr gegen die Auslegung von einer realen Präexistenz sträuben lassen, weil er nicht zwischen Erinnerung und Wissen von seinem abgesonderten Seyn des Göttlichen unterscheidet, und deswegen in der Erinnerung daran das zeitliche Bewußtseyn vernichtet sieht; wenn wir aber auch keine solche Erinnerung des Menschgewordenen annehmen können, so können wir doch ein Wissen von seinem vorweltlichen Seyn denken, das ihm mitgeteilt ist in seinem Wissen vom Vater, wie er dieß ausschließlich hat (Matth. 11, 27.). In dem Wissen vom Vater ist das Wissen von dem ewigen Seyn des Sohnes beim Vater mitgegeben. So stimmt in seinem Selbstzeugnisse über die Art seines Seyns nach den Evangelien Alles wohl zusammen.

b) Dasselbe zeigt sich auch in Aussprüchen des Herrn über seine Thätigkeit, ganz eben so wie in denen über die Art seines Seyns.

Es fließt Alles aus dem Einen Grundgedanken, von welchem wir ausgegangen sind. Beide Momente stimmen zusammen: die Art seines Sehns bestimmt die seiner Thätigkeit, und die letztere setzt die erstere voraus, deswegen können wir auch die zweite Klasse nicht übergehen, obgleich die meisten hieher bezüglichen Aussprüche eigentlich in die Lehre vom Werke Jesu gehören, hier kommen sie aber in Betracht wegen ihrer Beziehung auf die Person des Sohnes.

aa) Der allgemeine Charakter dieser seiner Thätigkeit ist darin ausgesprochen, daß sie eine göttliche ist, theils ihrem Wesen, theils ihrer Wirkung nach, und zwar ohne daß das Menschliche dadurch ausgeschlossen wäre.

α) Das Erstere sehen wir, wenn der Herr sagt, daß, wie der Vater thätig ist, so auch der Sohn thätig sey, was der Vater thut, auch der Sohn ähnlicher Weise thue, so daß er Nichts von sich selbst thue, in der Kostrennung von Gott, und so namentlich Nichts thue bloß menschlicher Weise, sondern nur das vom Vater ihm Gezeigte und Gegebene, Joh. 5, 17. 19. 20. Vgl. 21—30. 8, 28. Auch hier kommt wieder dieser Abschnitt wesentlich in Betracht (Joh. 5.), der uns schon bei der ersten Klasse so fruchtbar gewesen ist. Der Herr hat am Sabbath geheilt und darum wurde er von den Juden verfolgt, 16. Er vertheidigt aber diese Sabbathheilung, indem er zurückweist auf das, was Gott thut. Die Sabbathfeier gründete sich ja überhaupt auf eine Rückbeziehung des Menschen auf das göttliche Vorbild im Schaffen und Ruhen. Auf der Einen Seite nun zeigt dieses göttliche Vorbild einen Unterschied. Denn die Erschaffung der Welt, wie sie uns in der mosaischen Urkunde dargestellt ist, in ihrer nächsten Beziehung auf die Erde, ist eine Thätigkeit, welche ganz in gleicher Weise nicht fortdauert, so wie die Schrift sich ausdrückt: Gott ruht, hört auf von diesem Schöpfungswerke, und damit tritt also eine Periode anderer Wirkungsweise ein; und gemäß diesem Unterschiede im göttlichen Vorbilde des Schaffens und Ruhens sollte auch der Mensch einen Unterschied machen. Aber dieser Unterschied ist nur ein relativer; auch die alttestamentliche Sabbathfeier schließt ja nicht jede menschliche Thätigkeit aus, sondern nur die werktägliche, und noch viel weniger schließt die göttliche Ruhe jede Thätigkeit Gottes aus; beide Seiten



der Sache gehören zusammen, und auf diese zweite Seite beruft sich der Herr, indem er sagt, B. 17.: mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch. Damit waren die Juden wieder nicht zufrieden, weil der Herr Gott in eigenthümlichem Sinne seinen Vater nannte und, wie sie sagten, sich Gott gleich stelle, und nun geht der Herr näher ein auf sein Verhältniß zum Vater, zunächst in Betreff der Thätigkeit, B. 19 ff. Es kann der Sohn für sich Nichts thun, er sehe denn den Vater Etwas thun, denn was jener thut, das thut der Sohn auch in ähnlicher Weise. Der Vater in seiner Liebe zum Sohne zeigt ihm Alles, was er selbst thut, und gibt ihm dasselbe zu thun, B. 20. 22., und nun kommt er auf den Grund von diesem Allem, daß nämlich der Vater dem Sohne gegeben habe, das Leben zu haben in ihm selber. Dieß ist die Oekonomie des ganzen Abschnittes. Die gesammte Thätigkeit des Sohnes ist also eine der Thätigkeit des Vaters ebenbildliche und vom Vater dem Sohne verliehene, aber in der Weise, daß der Sohn nicht bloß der Durchgangspunkt der väterlichen Wirksamkeit ist, sondern der Sohn vor Allem die göttliche Lebensfülle in sich hat, und insofern auch von sich aus sich in Thätigkeit setzt; nun ist es eine Thätigkeit in Einheit mit dem Vater und kraft der Lebensmittheilung von ihm an den Sohn, und der Lebensseinheit des Sohnes mit ihm. So sehen wir Beides: die Thätigkeit des Sohnes ist die seinige. Was er redet, sind seine Worte, aber es ist doch des Vaters Lehre, nicht die seinige. Die Werke, die er thut, thut er nicht von sich selbst. Also der Vater redet und handelt in ihm, aber nicht so, daß er das unselbstständige Medium wäre; er ist der freie Träger.

) Was die Wirkung seiner Thätigkeit anlangt, so sehen wir sie als eine göttliche vom Herrn bezeichnet, sofern sie lebengebend und sofern sie richtend ist. Der Mensch, das Geschöpf, vermag nicht Leben zu geben und vermag nicht zu richten. Beides sind göttliche Werke, das Hereintreten des göttlichen Lebens, Lichtes, der Kraft und Wahrheit in die Welt, welches diese beiden Wirkungen hat. Denn das hereintretende Leben ist negativ gegen die Welt und Sünde, also die Sünde ausschendend und die Sünder von dem, was Gott gehört, göttlich rein und heilig ist, und was göttlicher Reinheit und Heiligkeit sich hingibt; Licht und Finsterniß werden geschieden. Andererseits

wird das Leben positiv gegeben, was theils geistlich, theils leiblich zu fassen ist, und eine theils geistige, theils leibliche Verklärung der Gläubigen in sich schließt. Beide Seiten sehen wir in Joh. 5, 21—30. Alles Gericht hat der Vater dem Sohne übergeben, 22. 27., und so auch die Macht, lebendig zu machen, wen er will, B. 21. 25. 28. 29. Die positive Thätigkeit ist gar oft bei Johannes erwähnt, oder erörtert: das Leben geben, vgl. 6, 40 ff. Daß aber das Menschliche in dieser Thätigkeit nicht ausgeschlossen ist, erhellt nicht nur daraus, daß der Herr überhaupt sich als Menschen und Menschensohn darstellt, sondern namentlich eben in Kap. 5. sich als den Menschensohn bezeichnet (27.), ja ausdrücklich sagt, der Vater habe ihm die Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist, und Kap. 6. sich als der vom Himmel Herabgekommene darstellt, der eben als solcher der Welt das Leben gibt und namentlich sofern er sein Fleisch und Blut darreicht für das Leben der Welt. Die nähere Auslegung hiervon gehört in die Lehre von der Erlösung; aber hieher gehört die Beobachtung, daß die charakteristische Thätigkeit des Sohnes, durch welche er so einzig dasteht, eben durch die Vereinigung des Gottes- und Menschensohnes bedingt ist. Dazu ist er vom Himmel herabgekommen, um der Welt das Leben zu geben, und selbst das Gericht vollzieht er eben deswegen, weil er der Menschen Sohn geworden ist, und die Worte und Werke, auf welche er sich beruft, sind Worte und Werke des Menschgewordenen. Eben deswegen konnte er sie in der Welt vollbringen und die lebengebende Kraft darin ihr zuführen, weil er der mitten in sie Hineingetretene ist, welcher ihr sein eigen Fleisch und Blut darreichen konnte.

cc) Sehen wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik seiner Thätigkeit auch auf die verschiedenen Zweige derselben, so redet er theils von einer solchen, die er innerhalb seines irdischen Lebens vollzogen, theils von einer solchen, die er sich erst für die Zeit seiner Verklärung zuschreibt. In der ersteren tritt zunächst hervor die seines Wissens und Lehrens. Wie er oft von seinen Lehren spricht, so geht er von diesen einen

α) Schritt zurück auf sein Wissen und zwar dessen, was er lehrte, und wie er sagte, daß er den Namen des Vaters geoffenbart habe, Joh. 17, 4., und dieß als den Inhalt seiner Lehre bezeichnete,

so redet er auch von seinem Wissen zunächst als von einem Wissen und Kennen des Vaters, und zwar schreibt er sich ausschließlich die Erkenntniß des Vaters zu: Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und wem er es will offenbaren, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. Zugleich erklärt er, daß Niemand den Vater je gesehen habe als er, Joh. 6, 46. als der, der vom Vater ist, was mit jener Erklärung bei Matthäus übereinstimmt. Niemand hat die adäquate Erkenntniß des Vaters, als er, das ist das ihm eigene vollkommene Wissen. Wie er aber den Vater kennt, so kennt er auch die Welt, nur ist damit noch nicht eine alle Einzelheiten der zeitlichen Entwicklung umfassende Erkenntniß ausgesprochen. Man sieht zwar wohl, daß in den Evangelien ihm eine eigenthümliche weitreichende Erkenntniß auch in dieser Richtung zugesprochen wird und Erzählungen in dieser Absicht aufgenommen sind, namentlich auch von Johannes, und zwar ganz besonders in Beziehung auf die eigenthümlich tiefe und durchschauende Erkenntniß, die er von den Menschen hat, mit denen er es zu thun hat; so Joh. 2, 24. 25., er selbst vertraute sich denen nicht an, die erst einen werdenden Glauben an ihn hatten, weil er sie Alle kannte und nicht nöthig hatte, daß Jemand ihm über einen Menschen Zeugniß ablegte. Denn er selbst erkannte, was im Menschen war; womit in das Gespräch mit Nikodemus, wie in ein Beispiel übergeführt wird. Um so merkwürdiger ist, was er Marc. 13, 32. sagt, daß die Zeit und Stunde von seinem künftigen Kommen Niemand kenne, auch nicht die Engel im Himmel, ja nicht des Menschensohn, sondern nur der Vater: das sagt er hier inmitten seines niedrigen Erdenlebens, und sagt es von Zeit und Stunde, also nicht von der Thatsache als solcher, sondern von dem Zeitpunkt, als von Etwas, was die Einzelheiten der zeitlichen Entwicklung betrifft, welche von der freien Bewegung sittlicher Persönlichkeiten als einem Factor der Geschichte mit abhängt.

) Gemäß diesem Zeugnisse von dem Wissen Jesu sind auch seine Selbstzeugnisse über seine Lehrthätigkeit. Nichts redet und lehrt er blos von sich selbst, sondern aus der Kraft und dem Willen des Vaters; eine Kraft und ein Wille, welche auch die seinigen sind, Joh. 5, 30. 8, 28. 14, 10. 12, 49. 17, 16—18. 17, 8. Daher man seinen Aussprüchen auch als göttlichen zu glauben habe, 8, 47. (43.) 17, 7. 8.

14, 24. 12, 48—50. Insbesondere soll man ihm darum da glauben, wo es sich von über die Grenzen der menschlichen Erfahrung weit hinausgehenden Dingen handelt, 6, 46. (62.) 3, 13., als dem der vom Vater sey und den Vater geschaut habe. Wer ihm glaube, glaube daher nicht ihm, sondern dem Vater, 12, 44. 5, 24. 13, 20.; wer ihm nicht glaube, verwerfe des Vaters Wort und Ansehen, Luk. 10, 16. Joh. 14, 24. und sey eben damit schon gerichtet, Joh. 12, 48. 49. 5, 38. 42—44. 8, 42. 47., und auf der andern Seite, wer den Willen habe, seines himmlischen Vaters Willen zu thun, der werde auch zu der Erkenntniß von seiner Lehre kommen, ob sie aus Gott sey oder ob sie eine willkürlich vorgetragene sey, Joh. 7, 17. 16, 18. — Entsprechend äußert er sich auch über seine

γ) messianischen Thaten, die er im Unterschied von der Lehre (λογος) durch έργα bezeichnet, worunter besonders die Wunderthätigkeit befaßt ist; er sagt, es seyen Werke des Vaters, 10, 37. 38. Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, so sollt ihr, wenn ihr mir auf mein Wort hin nicht glaubt, doch meinen Werken glauben, damit ihr erkennt und glaubt, daß in mir der Vater und ich in ihm sey. An seinen Werken als Werken des Vaters sollen und werden sie erkennen, daß der Vater in ihm und er im Vater sey, also daß eine wechselseitige Lebenseinheit zwischen ihm und dem Vater bestehe, eben weil der Vater durch ihn redet und thut, Joh. 14, 10. 11. 5, 19. 20. Auch an letzterer Stelle sind die Werke genannt, und zwar im Sinne seines messianischen Wirkens, namentlich als das Lebengeben vermöge seiner Sohnschaft und vermöge seines Herabgekommenseyns vom Himmel; er ist das der Welt das Leben gebende Himmelsbrod, der durch sein Wirken Leben gibt, aber eben hiermit ist schon wieder auf seine Person zurückgewiesen. Und ebenso redet der Herr von seinem messianischen Wirken, namentlich seinen Wunderthaten bei den Synoptikern; nicht nur bezeichnet er seine verschiedenen Wunderthaten in Verbindung mit seiner den Armen als den Erlösungsbedürftigen gegebenen Heilsbotschaft als das Kennzeichen, daß er der sey, der da kommen solle, und man keines Andern warten dürfe, und zwar mit Rückbeziehung auf die Prophetie, Matth. 11, 3—5., sondern er erklärt auch ausdrücklich, daß er diese Thaten

in der Kraft Gottes vollziehe, Matth. 12, 28.; er sagt dieß zunächst von der dort besprochenen Teufelaustreibung, indem er äußert: wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes über Euch gekommen, ist schon da, die siegreiche Gotteskraft waltend in Eurer Mitte ist ja dann schon vorhanden, und eben damit das Reich Gottes. Was er hier sagt, sagt er in der Parallele Luk. 11, 19, 20. mit *ἐν δακτύλῳ Θεοῦ*, mit der Kraft, dem Finger Gottes. Seine Thaten sind Wirkungen der göttlichen Kräfte. Diesem Standpunkte entspricht nun auch, was Jesus über

d) sein sittliches Verhalten äußert; er ist sich nicht nur bewußt, daß ihn Niemand einer Sünde zu zeihen vermag, Joh. 8, sondern auch, daß er allezeit das thue, was dem Vater, der ihn gesandt hat, wohlgefällig sey, und daß ihn deswegen der Vater nie allein, nie ohne seine lebenskräftige Gegenwart und Gemeinschaft lasse, immer mit ihm sey, Vs. 29.; also ist sein Handeln immer in Uebereinstimmung mit des Vaters Willen, wie es in des Vaters Kraft geschieht. Daher auch dieses Bewußtseyn von der steten, ununterbrochenen Uebereinstimmung mit des Vaters Willen, und des steten Vorfalles des Vaters, gegenüber von seinem Handeln, welche hervorgeht aus der Zuversicht, Vs. 46., daß ihn Niemand einer Sünde zeihen kann, und ebenso, 4, 34., dem Bewußtseyn, das er ausspricht in den Worten: meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat und vollende sein Werk; nachdem er eben, als die Jünger aus der samaritanischen Stadt mit Lebensmitteln gekommen waren, geantwortet hatte: ich habe eine Speise zu essen, welche ihr nicht kennt; er habe eine innerliche geistliche Nahrung, und das sey eben das Thun des göttlichen Willens und Vollbringens des ihm vom Vater aufgetragenen Werkes. Sein Handeln als sittliches ist es also, das ihn innerlich nährt, so daß es als das Vollbringen des göttlichen Willens und als das Handeln in der steten Uebereinstimmung mit demselben und mit dem Bewußtseyn des ununterbrochenen göttlichen Wohlgefallens eine vollkommene, innerlich belebende, sein inneres Leben nährenden Befriedigung mit sich führt. Nur der einfache Ausdruck für diese innere Befriedigung beim Rückblick auf seinen nun sich abschließenden Lauf auf Erden ist es, was wir im hohenpriesterlichen Gebet gleich am



Anfang ausgesprochen finden, namentlich 4—6. Bei den Synoptikern ist von der größten Bedeutung theils überhaupt in der Darstellung seines ganzen Lebens das überall hervortretende Bewußtseyn der Einheit mit dem göttlichen Willen, und besonders dann der Ausspruch in der Bergrede, Matth. 5, 17—20., daß er gekommen sey, das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen; und wie er das nicht bloß vom Lehren, sondern auch vom Thun, von der praktischen Thätigkeit versteht, leuchtet hervor aus Vs. 19.: wer diese Gebote thut und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich. Und da er offenbar in dieser Bergrede sich nicht nur als ein Glied des Himmelreichs, sondern als Herr desselben benimmt, um dessentwillen die Genossen desselben auch willig leiden sollen, Vs. 11., so sehen wir, wie er die Aufgabe, Gesetz und Propheten zu erfüllen, die er sich zuschreibt, im vollständigen, absoluten Sinne verstehen muß. Daher ist er auch nicht zufrieden, als der reiche Jüngling, Matth. 19., ihn als guten Meister anredet, vielmehr hält er eben dem, der bei ihm Nichts als einen guten Lehrer sucht, entgegen, Vs. 17.: was nennst Du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott. Nicht als tabelte er das Prädikat gut. Er tabelt die Voraussetzung, unter welcher der junge Mann ihm mit so großer Präension den Titel des guten Meisters giebt, tabelt die Voraussetzung, daß er eben, ihn für einen Menschen nehmend, ihn einen guten Meister im Sinne pharisäischer Gerechtigkeit nennt, und deutet deswegen auch im Folgenden an, wie der Mensch durch eigene Kraft nicht in das Himmelreich komme, so wenig als ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, daß aber, was bei Menschen unmöglich, bei Gott möglich ist. Womit eben bestätigt wird, daß er sich selbst aus der ganzen Kategorie derjenigen, welche erst in das Reich Gottes zu kommen haben, sey es als Lehrer, Meister oder Schüler ausschließt. Daher unsere Stelle nicht den Einwand begründen kann, als hätte er ein anderes Bewußtseyn gehabt, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen.

e) Merkwürdig ist noch unter den Aussprüchen über seine Wirksamkeit auf Erden, daß als ein wesentlicher Theil derselben von ihm sein Tod bezeichnet wird, und zwar wieder mit solchen Momenten, welche wesentlich auf die höhere Stellung seiner ganzen Person deuten.

Er setzt denselben in Verbindung mit der Auferstehung: so schon, wenn er überhaupt sein Leiden und Sterben ankündigt, wie bei den Synoptikern und Johannes, weiter aber ausdrücklich, wenn er lehrt, wie Joh. 10, 17. 18., er hat die Macht sein Leben zu lassen und hinzugeben, aber zugleich, wenn er dieß thut, es wieder an sich zu nehmen, (der Tod ist für ihn nicht eine Naturnothwendigkeit; denn einestheils ist er der sündlos Heilige, der wie von der Sünde, so auch vom Tode frei ist, andererseits hat er das göttliche, ewige Leben in sich); und eben darum liebt ihn der Vater, weil er sein Leben läßt; es ist sein Entschluß, der aus seiner freien Liebe zu Gott und den Menschen hervorgeht; sein Tod ist eben darin das Darreichen einer belebenden Getreidesspelse, ein Sichhingeben an Gott für die Seinen, auf daß auch sie geheiligt werden in der Wahrheit, Joh. 17, 19., ein Tod zur Vergebung der Sünden, vgl. Matth. 20, 28. Joh. 3, 14. vgl. 15., lauter Stellen, auf welche wir in der Lehre von der Erlösung zu kommen haben, welche aber hier Erwähnung verdienen, weil sie zeigen, wie der hohe Begriff von seiner Persönlichkeit sich auch in den Aussprüchen über seinen Tod herausstellt. Daran schließen sich noch die Aussprüche des Herrn über seine Wirksamkeit in seinem erhöhten, verklärten Leben. Er schreibt sich in diesem Zustande zu, in der Einheit mit dem Vater bei den Gläubigen Wohnung zu machen, Joh. 14, 23. 21., eine segnende, stete und helfende Gegenwart bei den Seinen, Matth. 28, 20. 18, 20.; schreibt sich weiter zu die Sendung des heiligen Geistes zu Gunsten seiner Gläubigen, die Geistesmittheilung (s. unten), die Erhörung des Gebetes der Seinigen, Joh. 14, 13. 14., die Todtenerweckung Joh. 5, 24. 21. 6, 39. 54., endlich das Gericht Joh. 5, 22. 27. vgl. 30. Matth. 25, 31 ff. vgl. 24, 30. 31. Die Thätigkeit Jesu ist eine das Menschliche durchaus überragende, zwar in Form menschlicher Thätigkeit, aber durchweg aus göttlicher Lebensfülle hervorgehend, und zwar sowohl, sofern er sie sich zuschreibt, jetzt in seinem niedrigen Daseyn, als noch mehr sofern er sich dieselbe nach seinem ihm erst bevorstehenden göttlich-verklärten Zustand zuschreibt; insbesondere eine Thätigkeit, welche die Ueberwindung der Sünde in sich schließt, theils sofern sie im Allgemeinen eine richtende, theils sofern sie eine Lebengebende ist. Je mehr er sich nun dieß zuschreibt, und auf der anderen

Seite die Sünde als in der Menschheit allgemein bezeichnet, desto mehr wird er dadurch eben über die Stufe der letzteren erhoben, daß er in den Komplex der Sünde gar nicht verwickelt ist, vielmehr sie schlecht hin überwindet, theils sie richtend, theils ihre Vergebung, ihre geistige Auflösung in der Auflösung des Todes als der Sündenfolge herbeiführend. Seine Thätigkeit ist in diesem Gegensatz und dieser Ueberwindung kurz bezeichnet, und charakterisirt eben damit seine Person als die über die Menschheit schlecht hin erhabene. Denn sie erklärt sich eben als solche nur aus dem höheren Seyn, das er sich selbst zuschreibt, und welches diesem seinem zeitlichen Leben zu Grunde liegt.

5. Welcher Begriff von Jesu Persönlichkeit, namentlich von ihrer höheren Seite ergiebt sich nun aus der bisherigen Darstellung? Er ist als der im irdischen Leben erschienene, in die Welt gekommene, einerseits Mensch, der, wie die Vergleichung seiner Geschichte beweist, das ganze Maas des menschlichen Geschickes von der Geburt bis zum Grabe erfüllt hat, andererseits göttlichen Wesens, eine in menschlicher Erscheinung zeitlich aufgetretene Persönlichkeit, in welcher die göttliche Lebensfülle wohnte, zwar in der Weise des Sohnes, zwar als mitgetheilt, und darum unterscheidbar von dem mittheilenden göttlichen Wesen, dem Vater, aber persönlich, so daß die mitgetheilte göttliche Lebensfülle in ihm einen eigenen Lebensherd bildete, und sich von ihm aus weiter mittheilte. Daher er derjenige ist, durch welchen die göttliche auf die Welt und insbesondere die Menschen gerichtete Thätigkeit vermittelt ist, die richtende sowohl als die Leben gebende. Und wie diese göttliche, nach außen gerichtete Thätigkeit durch ihn geht, so ist er auch der Gegenstand der göttlichen Liebe, des göttlichen Wohlgefallens, ja ist dieß abgesehen von seiner zeitlichen Erscheinung in der Welt, auch in seiner Präexistenz.

Aber es fragt sich nun weiter, wie wir eben nach seinen Aussprüchen seine Person vor ihrer Erscheinung zu denken haben. Das Subjekt aller seiner Aussprüche ist der Erschienene, auch wo er sich den Sohn Gottes nennt, geht dieß nur auf die ganze Person des Erschienenen, nie wird die vorweltliche Persönlichkeit Sohn genannt; er nennt die beiden Seiten seines Wesens nie ausdrücklich

abgesondert, um ein gewisses Prädikate auf die eine zu beschränken; daher er sich auch in gewissen Aussprüchen hohe, die Verkürung in sich schließende Prädikate belegt; seine Aussprüche aber von der Präexistenz lassen sich bei Johannes nur so erklären, daß er sich eine vorweltliche Persönlichkeit belegt, unterscheidbar von der Persönlichkeit des Vaters, Joh. 17, 5. — denn beim Vater hat er die Herrlichkeit gehabt, und ist Gegenstand seiner Liebe gewesen (25.) — aber in derselben Wesensgleichheit mit demselben, wie nachher der erscheinene Christus. Diese vorweltliche Persönlichkeit ist der göttliche Lebensfocus, von welchem aus sich von Anfang an alles göttliche Leben der Welt mittheilt, und von welchem namentlich in der alttestamentlichen Dekonomie eine heilsame Wirkksamkeit über die Menschen ausging, Joh. 8, 56—58., und sie trug zugleich die Potenz zur Menschwerdung oder, wie er selbst sagt, Joh. 16, 28. zum Kommen in die Welt in sich.

Dieser Begriff von der realen Präexistenz, wie es sich aus ungezwungener Erklärung seiner Aussprüche ergibt, ist vollkommen angemessen der Art, wie die Apostel die Lehre des Herrn entwickelt haben, sowohl Johannes als Paulus.

Johannes geht da, wo er nicht geschichtlich die Reden Jesu überliefert, sondern in seinem eigenen Namen lehrt, auch ein auf den noch nicht erschienenen Herrn. Im ersten Brief bezeichnet er ihn als das Leben, welches beim Vater war und uns erschienen ist, und zwar das ewige Leben (1, 2.). Das von Anbeginn beim Vater sehende, (1, 11.), das aber in der Zeit und den Menschen, zunächst den Aposteln erschienen ist. Rückwärts von dieser Erscheinung ist es das ewige Leben, das bei dem Vater, also von ihm unterscheidbar ist, wodurch der Vater eben Vater ist. Dieß führt auf Joh. 5, 26. zurück. Noch schlagender ist der Begriff ausgeprägt im Prolog des Evangeliums. Der im Fleisch erschienene (14.) Jesus Christus (17.), durch welchen den Menschen Gnade und Wahrheit geworden ist, ist das Wort, das im Urangang war, bei Gott war, Gott selbst war, und doch andererseits von Gott unterschieden; das Wort, durch das alle Dinge geworden sind, in dem das Leben und Lebensprinzip der Welt und der Menschheit enthalten ist (3, 4.); er ist es, durch welchen alles

göttliche Licht und Leben der Welt und der Menschheit zukommt, aber diese göttliche Licht- und Lebensfülle, welche durch ihn ihr vermittelt wird, ist in ihm persönlich, und zwar von Anfang an. Demgemäß ist er es nun, durch welchen schon im Verlauf der alttestamentlichen Oekonomie der Menschheit Licht und Lebenskräfte zukommen, (Vs. 9. 10.), und durch welchen, als den Fleischgewordenen, (Vs. 14.) sich Gott als voll Gnade und Wahrheit kundgibt, er ist daher, wie er selbst sagt, (14, 6.) die Wahrheit und das Leben, Auferstehung und Leben. Daraus erhellt, wie Johannes die referirten Reden des Herrn verstand, nämlich durchaus als eine reale Präexistenz in sich schließend.

Entsprechend ist nun auch die Art, wie Paulus den Begriff von der Person des Sohnes Gottes näher bestimmt hat. Er ist als der Erschienene, *σαρξ γενομενος, κατα σαρα*, eben darin als Sohn Gottes definirt in Kraft des *πνευμα ἀγιοσυνης* das in ihm ist, wie die *σαρξ*; wie denn der Herr selbst der Geist ist, (2. Cor. 3, 17.); und Christus ist nicht von der Erde, wie der erste Mensch, sondern der Herr vom Himmel, (1. Cor. 15, 47.), in sofern himmlisch, (48.) wesentlich erhaben über den ersten Urmenschen, bestimmt zu einem zweiten Urmenschen, und dieser Herr vom Himmel ist das Ebenbild Gottes, 2. Cor. 4, 4. des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene, gegenüber von jeglichem Geschöpfe, Col. 1, 15. Hebr. 1, 2 ff.; in dem Sinn, daß in ihm und zu ihm, oder für ihn Alles geschaffen ist, und Alles in ihm seinen Bestand hat, und in ihm, dem Erschienenen, die ganze Fülle der Gottheit wohnt, in leiblicher Ausprägung, (Col. 2, 9.) und er eben daher auch der Erstgeborene von den Todten ist, (1. Cor. 15, 20.). Diese entwickeltste apostolische Lehre von der Person Jesu ist nichts Anderes, als eben die Entwicklung dessen, was wir in seinen eigenen Aussprüchen haben; namentlich der Begriff des Ebenbildes liegt deutlich genug in den Johanneischen Reden. Diese apostolische Lehrweise erklärt sich uns nur durch die Voraussetzung jener Lehre Jesu selbst. Der Sohn ist also seinem höheren Wesen nach dem Vater gleich und in Einheit mit ihm. Darauf führen seine Aussprüche um so mehr, wenn wir sehen, wie er einerseits voll Demuth sich aussprach und handelte, und andererseits gemäß der ganzen heiligen Schrift an der Einheit Gottes festhielt. Hiernach kann aber das höhere Wesen



in ihm Nichts als ein dem Vater wesensgleiches seyn, wie dieß die Apostel, welche sich auf diese Lehre näher eingelassen haben, auf das deutlichste aussprechen; so Paulus, der Christum als den Geist schlecht-hin bezeichnet, als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, und der in den Glaubigen als das sie belebende, wahrhaft göttliche Prinzip ist. Christus ist in ihnen, Röm. 8, 10., so gewiß, als Gottes und Christi Geist in ihnen ist. Eben darum haben die Apostel keinen anderen Totaleindruck von dem Umgange mit ihm in ihren Beruf mitgenommen, als eben den, vermöge dessen sie ihn als den Herrn anbeteten, vor ihm die Kniee beugten, ihn anriefen, Röm. 10, 13., vgl. 12. u. 9. In dieser Betrachtung kann uns die Rücksicht auf Stellen nicht irre machen, in welchen Jesus sich dem Vater offenbar unterordnet, schon dadurch, daß er sich den Sohn nennt, und Alles als ihm vom Vater übertragen bezeichnet, ferner indem er zum Vater betet, ja wenn er ausdrücklich sagt: der Vater ist größer als ich, Joh. 14, 28. Denn alles dieß redet der Erschienene, der Menschgewordene, der nicht nur Gottes=Sohn, sondern in der Einheit derselben Person Gottes=und Menschen=Sohn war. Aber auch wo er überhaupt eingeht auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater, muß er Kraft dieses Begriffes selbst nothwendig, indem er sich den Sohn nennt, sein Sohnes=leben als ein vom Vater ihm mitgetheiltes darstellen, daher er auch alle seine Thätigkeit wieder als Thätigkeit des Vaters darstellt. Er ist das Ebenbild des Vaters, wie dieß Paulus bestimmt ausprägt, und mit besonderem Nachdrucke der Hebräerbrief (1, 3.). Aber des Vaters Lebensfülle ist ihm eben ganz mitgetheilt, so daß er sie in sich selber hat, er ist das wesensgleiche Ebenbild, d. h. eben die göttliche Lebensfülle ist in ihm auf Sohnes=Weise; es ist in ihm dieselbe Lebensfülle, wie im Vater, nur ist sie mitgetheilt und wesens=ebenbildlich. Das ist die Anschauung des ganzen Neuen Testaments. Beides ist beisammen, das Mitgetheiltsseyn und die Wesenseinheit, das Wesen ist nicht dadurch ein anderes geworden, daß es ein mitgetheiltes ist.

Anmerkung. Von den beiden Begriffen Menschensohn und Gottessohn sind wir ausgegangen. Er ist beides in Einer und derselben Persönlichkeit nach seiner durchgängigen Darstellung bei Johannes

und den Synoptikern, und Beides gehört so zusammen, daß Eines das Andere zu seiner Voraussetzung hat, Eines das Andere fordert. In dieser Einen Persönlichkeit hat er Fleisch und Blut, eine vollständige menschliche Leiblichkeit, wie sich aus den Stellen, die von seinem Tode und vom heiligen Abendmahl handeln ergibt, Matth. 26, 26. 28. Marc. 14, 22. Luf. 22, 19. 20. Er hat aber auch eine Seele, *ψυχή*, die er in seinem Tode dahin gibt, Matth. 20, 28. 10, 15. 17. 18. Joh. 10, 15. 17. (15, 13.) und von der er auch abgesehen von der Auflösung seines irdischen Lebens redet, Joh. 12, 27., woraus hervorgeht, wie irrig in neuerer Zeit behauptet worden ist, bei Johannes vertrete der *λογος* die Stelle der menschlichen Seele; wenn er *σαρξ* geworden ist, so schließt dieß eben den Begriff der *ψυχή* mit ein, daher das vollständige Geistesleben trichotomisch getheilt wird, 1. Thessal. 5, 23., er schreibt sich ein Herz zu, Matth. 11, 29., als den Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, oder seiner Demuth als der Grundgesinnung seines sittlichen Lebens, als einer wahren in diesem Innersten gegründeten Demuth. Sterbend empfiehlt er seinen Geist in die Hände seines Vaters, so ist der Geist in ihm geeint mit Fleisch und Blut, es ist aber diese organische Verbindung wie überall vermittelt durch eine *ψυχή*. Man sieht es aber an seinen Reden von seiner *σαρξ* und *αἷμα*, *σωμα* und *αἷμα* (Joh. 6. Matth. 26.) aus der Einsetzung des Abendmahls selbst, wie bei ihm das *σωμα* vom *πνευμα* aus durch die *ψυχή* als die von aller Sündenbefleckung frei gebliebene, durchleuchtet und mit göttlicher Lebenskraft durchweht ist, und wie dadurch dann von ihm aus nach der ganzen Darstellung der Evangelien die göttlich belebende und heilende Kraft auf Andere überging.

6. Wir haben bisher die Aussprüche Jesu alle zusammengekommen ohne Unterschied der Evangelien, weil sie sich eben alle zusammengefügt haben. Es ergibt sich nun aber die Frage, ob nicht die synoptischen Aussprüche in Vergleichung mit den johanneischen als heterogen erscheinen, so sehr, daß sie von denselben abgesondert werden müssen? Das kann keinem Zweifel unterliegen, daß die allermeisten Aussprüche Jesu über seine Person überhaupt und insbesondere die Mehrzahl derer, welche die höchsten Prädikate seiner Person

darbieten und mithin die Grundlage für den hohen Begriff derselben bilden, johanneischen Ursprunges sind.

Was uns die Synoptiker von Reden des Herrn überliefern, ist theils nicht ebenso prägnant, theils, was weiter hinaufreicht, dem Umfang nach beschränkt, es sind verhältnismässig nur wenige Aussprüche, wenn man sie mit den johanneischen vergleicht; allein es ist doch alles Wesentliche darin theils mitgegeben, theils mitverbrgt, was die reichhaltigeren johanneischen Reden darbieten. Auch bei den Synoptikern spricht Jesus davon, daß er von Gott gesandt sey, Matth. 10, 40. Luk. 9, 48. Marc. 9, 37. und zwar als von einem eigenthümlichen Vorzug seiner Person, weßhalb es nicht möglich ist, nur den niedrigen Sinn dieses Ausdrucks anzuwenden (s. oben). Auch hier sagt er ferner, er thue seine Wunder in der Kraft Gottes, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20., er treibe namentlich die Teufel aus, weil er der Stärkere sey, Luk. 11, 22. Matth. 12, 29. Marc. 3, 27., und zum Beweis, daß eben jetzt das Reich Gottes gekommen sey in ihm und mit ihm. Er behauptet, er allein sey es, der die adäquate Gotteserkenntniß besitze und mittheile, Luk. 10, 22., ihm sey Alles vom Vater übergeben, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22., alle Gewalt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18., er sey wirksam gegenwärtig unter den Seinen bis an das Ende der Tage (V. 26.) wie die Schemach (s. oben) 18, 20., er werde seinen Jüngern die ihnen vom Vater verhessene Kraft aus der Höhe senden, Luk. 24, 49. (Apg. 1, 4. 5.), daß sie mit dem heiligen Geist getauft werden, wie sich der Täufer, (wie auch im Evangelium Johannis) den erscheinenden Christus als den gedacht hatte, der mit dem heiligen Geist taufe. Ferner erklärt der Herr, er werde seine Jünger im richtigen Moment mit Kraft und Weisheit ausrüsten, um sich zu verantworten, was auf dasselbe zurhrt, indem es eben des Vaters Geist seyn werde, der in ihnen und durch sie reden werde, Luk. 21, 14. 15. Matth. 10, 19. 20. Marc. 13, 11. Luk. 12, 11 f., ihm sey das Gericht übertragen über alle Menschen, a. a. O., in mehreren Parabeln und 16, 27. 7, 21—23., er werde erhoben zur Rechten der allmächtigen Gotteskraft, Matth. 26, 64., im Himmel, so wieder kommen, Matth. 24, 29—31. 37. 39., die Engel seyen sein, ihm dienstbar, Matth. 13, 41.

vgl. 49. 16, 27. 25, 31. vgl. Ephes. 1, 21. 22.). Wie er sich auf Erden als den betrachtet, der Gesetz und Propheten erfülle, und der hier die Sünden vergebe im Namen des Vaters, so daß er auch die äußeren Sündenfolgen aufzuheben vermöge, Matth. 9, 4—7. und der sein Blut vergieße zur Vergebung der Sünden, Matth. 26, 28., so auch als den, der den Geist mittheilt, das Gericht übt, und in Herrlichkeit, als dem über Alles im Himmel und auf Erden Gewalt gegeben ist, sein Reich vollendet.

Mit Recht erkennt Strauß (I. p. 483.) an, daß auch die Synoptiker für Gegenwart und Zukunft Jesu die höchste menschliche Würde zuschreiben, das erhabenste Verhältniß zur Gottheit; allein er sagt damit zu wenig; was er sich vindicirt, übersteigt alles menschliche Maß, er ist auch in den synoptischen Aussprüchen der, der von der Sünde erlöst und der die beiden entschieden göttlichen Wirkungen vollbringt, das Richten und das Erlösen. Wir haben allerdings den wichtigen Unterschied, daß die synoptischen Aussprüche keine Aussage über die Präexistenz darbieten; es ist das aber nicht entscheidend, da sie uns wenigstens solche referiren, in welchen die Wesenseinheit mit Gott unverkennbar enthalten ist. Wir haben eine reiche Auswahl von Aussprüchen bei den Synoptikern über seine Verklärung, wie er sie als eine bevorstehende ankündigt. Diese sind schlechthin nicht niedriger, als was uns der Herr bei Johannes über seine Verklärung sagt. So, wenn wir ausgehen wollen von den Funktionen, die er sich als dem Verklärten zuschreibt. Er ist der Richter aller Welt, aller Völker, so schon in der Bergpredigt, Matth. 7, 21—23., nicht erst in den späteren Parabeln und Reden (16, 27.). Denken wir nun, was vom alttestamentlichen Standpunkte im Begriff des Richters liegt, ebenso vom alt- und neutestamentlichen Standpunkt im Begriff des Richters über den sittlichen Werth des Menschen, worin ja ein schlechthin untrügliches Urtheil über das Verborgenste nicht nur des menschlichen Thuns und Lassens nach außen, sondern auch über den innersten Herzensgrund begriffen ist. Christus kann auf biblischem Standpunkt nicht Richter seyn, ohne wahrhaft göttliche Dualität, ohne Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allmacht auch um das Urtheil zu vollstrecken. Eben daraus ergibt sich dann, wie ernstlich andere

Prädikate gemeint sind, welche er auch bei den Synoptikern sich zu eignet, daß ihm nicht nur Alles übergeben, sondern alle ἐξουσία im Himmel und auf Erden vom Vater übertragen ist, Matth. 28, 18. vgl. 11, 27. Luk. 10, 22., wie er denn auch zu dem Hohenpriester sagt: ihr werdet von nun an sehen des Menschensohn sitzend zur Rechten der Kraft, d. h. wie es sonst von den Aposteln ausgedrückt wird zur Rechten Gottes (s. auch Marc. 16, 19). In diesem Ausdrucke ist Ps. 110, 1. auf Christus angewendet, und zwar in seinem Verhältniß zu Gott dem Vater. Und sonach ist ihm eben die volle Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und zwar als an der göttlichen Thätigkeit und Seligkeit zugeschrieben, mit der Wirkung, daß alle Feinde seiner Person und Sache, die eben daher auch Feinde Gottes sind, überwunden seyn werden, was namentlich Paulus dogmatisch weiter entwickelt hat, 1. Cor. 15. Dieß hat seine Wurzel eben hier, in dem Ausspruche des Herrn, Matth. 26, 64. Aber nicht nur von seiner künftigen Verklärung, vom Stande seiner Erhöhung gelten solche Prädikate; schon vor seiner Erhöhung sprach er das Wort, Matth. 28, 18., ja selbst während seiner Niedrigkeit sprach er Matth. 11, 27. vgl. Luk. 11, 22., wovon dann eine Anwendung gemacht wird auf seine Erkenntniß (eben Matth. 11, 27.). Dieß ist nun eben einer der intensivsten Aussprüche Jesu über seine Person; wohl handelt er hier blos von seiner Erkenntniß, aber was von ihr gilt, das gilt auch von der Fähigkeit und Thätigkeit seiner Person überhaupt, von seinem Leben und seiner Persönlichkeit; denn seine Erkenntniß kann keine andere seyn, als eine seiner Persönlichkeit angemessene; nun aber setzt er die Einheit der Erkenntniß zwischen sich und dem Vater, und sagt namentlich: daß Niemand den Vater kenne als er, und Niemand ihn als der Vater; also steht er in diesem Verhältniß der Einheit zum Vater, vermöge dessen eben eine Einheit der Erkenntniß zwischen Beiden stattfindet, und so finden wir noch Stellen, welche man sonst in der Lehre von der Person Christi eigentlich nicht in Anschlag bringt, und die doch im Grunde nichts sind als praktische Folgerungen aus diesem Satze; es sind die praktischen Stellen, wonach er sich selbst wie Gott zum höchsten Zwecke der Menschheit macht, wenn er sagt, daß man um seinetwillen leiden solle, Matth.



5, 11. oder Matth. 10, 37.: wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht werth. Und so kann es uns nicht befremden, wenn der Herr in einer Stelle sich als den Sohn mit dem Vater und Geist zusammenstellt, um zu erklären, daß die Apostel taufen sollen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, Matth. 28, 19.; gleichsam als wäre es Ein *ὄνομα*, um so weniger, wenn wir daran denken, daß er eben bei den Synoptikern von sich sagt, daß er den Seinen den Geist, die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe mittheilen, Kraft und Weisheit zum Neben geben werde, Luk. 29, 15.: so werden sie mit dem heiligen Geist getauft werden. So ist es nun natürlich, daß sie nicht nur auf den Vater und den Geist taufen sollen, sondern auch den Sohn, der mit dem Vater den Geist sendet. Alle diese Aussprüche und Prädikate des Selbstzeugnisses aber zeigen, wie nichtig die Ansicht ist, Jesus erscheine innerhalb des synoptischen Kreises bloß als ein mit dem göttlichen Geiste ausgerüsteter Mensch. Eine eigenthümliche Uebereinstimmung zwischen den Synoptikern und Johannes ergibt sich auch aus der Vergleichung des Gerichtes vor dem Synedrium und der Feindseligkeiten, welche ihm nach Joh. 10. begegnen. Hier wollen ihn die Juden steinigen, nicht weil er sich für den Messias, sondern weil er sich als Eins mit dem Vater erklärt, dort ist doch der Grund seiner Verurtheilung auch nicht bloß, daß er der Messias, sondern daß er dieß in einem so hohen den Juden ungewöhnlichen Sinn zu seyn behauptet; das scheint dem Hohepriester eine Gotteslästerung einzuschließen. So wenig derogiren die synoptischen Aussprüche also der Person Jesu, daß sie vielmehr auf nichts Geringeres führen, als die Lebens-, Wissens- und Kraft-Einheit die er mit dem Vater hat, als der, der zugleich Mensch geworden ist; nur das bringen noch die johanneischen Aussprüche von der Präexistenz dazu, daß sich das Bild vervollständigt durch den Blick rückwärts auf den noch nicht Erschienenen, der aber vor Grundlegung der Welt war, unterschieden vom Vater und doch eins mit ihm.

Aber diese reichhaltige tiefe Lehre hat auch schon ihre Anknüpfung im Alten Testamente. Das ganze Alte Testament hat in Beziehung auf den Messias als Gottes-Sohn gewisse Aussprüche,

welche weiter führen und leiten konnten schon in der alten Zeit, als nur zu einem historisch-theokratischen Begriff des messianischen Königs, und dieß bestätigt und erklärt, wie die ganze apostolische Anschauung so leicht übereinstimmend das Selbstzeugniß Jesu über sein höheres Wesen aufnehmen und dieß so Gemeingut der evangelischen Berichte werden konnte. In der Kürze können wir uns hier auf diese Lehre berufen.

Schon bei Jesajas finden wir nicht nur in Kap. 11. in der Art und Weise, wie dem geweissagten Messias der Geist zugeschrieben wird, einen weitführenden Wink. B. 1. 2.: der Geist des Herrn ruht auf ihm, und dann wird er ihm als siebenfaches Prädikat zugewiesen, wie es scheint absichtlich, um anzudeuten, daß der Geist des Herrn in seiner ganzen Fülle auf diesem Messias ruht. Das bildet einen Uebergang von Stellen, die bei der gewöhnlichen theokratischen Anschauungsweise stehen bleiben, zu einer höheren Anschauung. Jene glorreichen Namen, die dem Messias ertheilt werden, Jes. 9, 5. 6: Wunder-Rath, Gottesheld, Vater der Ewigkeit, Friedefürst, führen genau genommen über das Maß des Menschlichen hinaus, wenn man es auch nur so nimmt: ein Wunder von einem Rath, ein Gott von einem Helden. Am prägnantesten würde es seyn bei der Uebersetzung: starker Gott, Heldgott, אל בבור. Abgeschwächt ist es schon bei der angeführten Uebersetzung: Gottesheld, ein Gott von einem Helden, wobei wir auf die weitere Bedeutung des göttlichen Namens im Alten Testamente zurückkommen könnten, in welcher dieser manchmal den obrigkeitlichen Personen beigelegt wird, wie sich Jesus darauf beruft Joh. 10, 34. 35. Ps. 82, 6 (s. oben.). Aber wie das Wunder und der Gottesname schon über das menschliche Maß hinausführen, so auch wieder der Name Vater der Ewigkeit, wenn es auch zunächst nur bedeutet, daß er Vater des Volkes auf ewige Zeiten ist. Und es erinnert dieß daran, wie der Knecht Gottes, nachdem er sein Leben als Schuldopfer dargebracht, nun eine unaussprechliche Lebensdauer hat. Dieß also sind die Grenzmarken, wo die theokratische Anschauung der messianischen Person an eine höhere angrenzt. Aber etwas mehr ragt in dieselbe schon herein Micha 5, 1., wo von dem, der aus Bethlehem Ephrata hervorgehen soll, als der über das Volk Gottes Herr sey,

gesagt ist, seine Ausgänge seyen von Anfang und von Ewigkeit. Man kann dieß nicht von seinem alten Stamme deuten, da dieß nichts ihm Besonderes ist; auch mit dem Gedanken, daß seine Ausgänge von alter Zeit her geweissagt seyen, kann sich die theologische Auslegung nicht begnügen; es bleibt immer noch die Frage, ob damit nicht ein göttlich-ewiger Ursprung bezeichnet ist, oder dieß: daß er derselbe ist, der sich von den ältesten Tagen der Menschengeschichte an auch geoffenbart hat in ihr durch die göttliche Heilsökonomie. Wir stellen dieß nur als ein Fragezeichen auf; das ist eben das Eigenthümliche des Alten Testaments, daß es wie überhaupt so namentlich in einzelnen Aussprüchen über einzelne Begebenheiten so ahnungsreich ist in prophetischer Weise, ohne daß man die Sache auf das Evidenteste hinstellen kann. Das ist der Charakter der Prophetie, die eben erst in ihrer Erfüllung evident wird. Aber was wollen wir gegen jene Auslegung sagen, wenn wir auf Mal. 3, 1. blicken? wo zunächst von der Sendung des vorbereitenden Boten die Rede und dann gesagt ist: plötzlich werde zu seinem Tempel der Herr kommen, der Engel des Bundes, dessen sie begehren — ein ahnungsreicher Prophetenspruch, der durch die niederste Bedeutung, welche die Worte haben können, bei Weitem nicht erschöpft ist. Welches Herrn Tempel ist der Jehova-Tempel gewesen? Hat er wohl je als Tempel eines Engels gegolten? In welche Tiefe ließ dieser Prophetenspruch die Glaubigen hineinschauen! Ist aber der Messias der Herr, der zu seinem Tempel kommt, so steht man wohl, inwiefern er Wunderrath, Gottesheld, Vater der Ewigkeit ist, wie der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarung auf ihm ruht, wie seine Ausgänge nach Micha von Uransfang gewesen sind, wenn man es auch dahin auslegen will, daß er von Anfang der Menschengeschichte an ausgegangen ist in die Menschheit, sich in dieser wirksam zu erzeigen. Mit Einem Worte freilich hätten wir das Höchste, wenn die ältere Erklärung von Jerem. 23, 6. 33, 16. als stringent angesehen werden dürfte: sein Name wird seyn Jehovah, der unsere Gerechtigkeit ist, d. h. er ist Jehovah, der uns als Gerechte behandelt, beglückt, beseligt u. s. f. Aber schon die Vertauschung mit der Gottesstadt in der zweiten Stelle muß Bedenken erregen, sobald ist in der ersten nicht evident, ob der Name auf den Messias oder auf Israel

geht. Jedenfalls kann es heißen: Jehovah ist unsere Gerechtigkeit. Mag es nun dann direkt auf den Messias oder auf Israel gehen, so ist damit gesagt, daß in dem Messias und durch ihn Jehovah unsere Gerechtigkeit ist; was er selbst sey, ist damit nicht gesagt, nur die von ihm ausgehende Wirkung, daß in ihm und durch ihn Gott uns zu Gerechten macht, uns so behandelt und im vollen Maße segnet u. s. f. Aber das ist das Bedeutsame in dieser und einer Menge ähnlicher Stellen, daß sie zeigen, wie der Messias im Alten Testamente als das göttliche Organ über alle geschildert wird, daß in ihm und durch ihn eben der Bundesgott Jehovah sich offenbart und für das Volk wirkt, so daß man zum mindesten sieht: er muß ein Organ seyn, welches die Wirksamkeit Gottes in sich schlechthin nicht hemmt, oder gar trübt und verbunkelt, sondern ein vollkommen klares Organ Jehovahs. Und das ist der Begriff vom Messias, der jener neutestamentlichen Anschauung zu Grunde liegt, in welcher er gleichen Wesens mit Gott ist, Lebens- und Wesens-Einheit mit ihm hat und sein vollkommentliches Ebenbild ist. Jener allgemeine Begriff ist im Neuen Testamente ein bestimmter und in seiner ganzen Fülle ausgeprägter geworden.

Die Anschauung, welche der synoptischen Auswahl der Aussprüche Jesu zu Grunde liegt, konnte zu ihrem Resultat, auch ohne daß sie die bestimmte Lehre von der Präexistenz in sich aufnahm, somit ganz einfach durch die alttestamentliche Anknüpfung kommen. Im Messias erscheint Gott selbst, er ist insoferne der *xvrios*, so stellen sie ihn dann auch geschichtlich dar, namentlich Matthäus und Lucas. Sie beginnen mit der übernatürlichen Empfängniß. Nicht von Menschen geht das persönliche Leben Jesu von Nazareth aus, nicht in der Weise, wie das Leben aller übrigen Menschen, durch die allmächtig belebende Gotteskraft wird ein neuer Lebens-Anfang gesetzt. Das Heilige, das aus dieser Mutter geboren wird, wird deshalb nach Luc. 1, 35. Gottes Sohn genannt werden, und dieser so in die Menschenwelt hereingetretene Jesus von Nazareth wächst auf zunehmend wie an Alter so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, und wird bei seiner Taufe, der er sich zunächst wie jeder andere an die Nähe des messianischen Reiches glaubende Israelite unterzogen hat, durch die göttliche Stimme als der Sohn Gottes bezeichnet, an dem

der Vater Wohlgefallen hat, und zugleich mit der ganzen göttlichen Geistesfülle ausgerüstet, wie das letzte auch bei Johannes, der ja einen ganz andern Ausgangspunkt in seinem Evangelium hat, doch als wesentlich mit berichtet ist (1, 33.). Von unten gehen die Synoptiker aus wie von oben Johannes, aber der so als Messias Bezeugte offenbart nun mitten in seiner menschlichen Niedrigkeit seine göttliche Begabung und Herrlichkeit in seinen Reden und Thaten, in seiner ganzen Persönlichkeit, als ein Prophet mächtig von That und Wort vor Gott und allem Volk, wie seine Apostel in der Zeit seiner Erniedrigung zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung bezeugten: er hat einen Höhepunkt seines Selbstzeugnisses Matth. 11. wie Joh. 17; in Folge seiner Auferstehung bewährt er sich als den, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und der bei den Seinen bis ans Ende bleiben will und sendet sie nun aus, alle Völker zu taufen. Sein Leben auf Erden ist eine in der Niedrigkeit erfolgte Erscheinung des Herrn vom Himmel, bis er durch Leiden, Tod und Auferstehung hindurch sich den Seinen geoffenbart hat und erkannt ist als dieser mit dem Vater wesensgleiche Sohn. Ähnlich ist das Ende bei Lucas, wo mit der Himmelfahrt geschlossen wird, wie bei Johannes der Schluß- und Höhepunkt seines Lebens ist, daß er von dem unglaublichsten seiner Jünger als sein Herr und Gott anerkannt wird, Joh. 20, 28., der hiebei nur darauf hingewiesen wird, daß er später, als er sollte, zu dieser Erkenntniß durchgedrungen ist.

### 3. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

#### §. 23.

In diesem Sohn ist der Vater verklärt, sofern derselbe der dem Vater wesensgleiche Offenbarer des Vaters und Mittheiler des göttlichen Lebens an die Welt ist.

Dieser Satz ist nur eine Folgerung aus dem Vorigen und verdient nur wegen seiner Wichtigkeit für den Gottesbegriff und die Lehre Jesu überhaupt eine eigene Stelle. Christus hat ihn selbst ausgespro-



ken, zunächst bei Johannes; aber die darin liegende Lehre ist auch in synoptischen Aussprüchen mitbezeugt. Wie in den Aussprüchen Jesu bei Johannes namentlich eine Wesenseinheit und Gleichheit zwischen Vater und Sohn ausgesprochen wird, so auch eine Verklärung des Einen durch den Andern, so 17, 1. 15, 31. 17, 5. 15, 32. In dem Augenblicke, als bei dem letzten Abendmahl der von Jesus deutlich erkannte und den Mitjüngern bezeichnete Verräther die Gesellschaft, in der er ein ungebührlicher Genosse war, verlassen hat, da spricht der Herr: *ὅτι ἔδοξασθαι* ic.: jetzt ist des Menschen Sohn verklärt und Gott ist verklärt in ihm, und setzt hinzu: ist Gott in ihm verklärt, so wird Gott ihn auch in sich verklären und wird ihn bald verklären. Es ist also gesprochen

1) von einer Verklärung des Sohnes, die durch sein Leiden erfolgen wird und die er im Blick auf den nun seinem selbsterwählten verruchten Ziele entgegenstellenden Verräther als eine bereits vollendete Thatsache vorausnimmt. Die letzte entscheidende Wendung ist bereits im Gange, sie wird unaufhaltsam sich vollziehen und des Menschen Sohn dadurch verklärt werden, nämlich so, daß ihn Gott verklärt; er wird verklärt, weil es seine größte sittliche Thätigkeit ist, welche theils an sich selbst verherrlicht, theils durch ihre Wirkung auf die ganze Menschheit, und daran schließt sich dann die weitere Verklärung des Sohnes, nämlich die im Himmel, indem der Vater ihn in der Einheit mit sich verklärt, ihn in die Herrlichkeit aufnimmt, 17, 1. 5.

2) von einer Verklärung des Vaters im Sohne. Gott ist verherrlicht *ἐν υἱῷ*, nicht bloß durch den Sohn, sondern in ihm, in seiner Person; in dieser ist der Vater verherrlicht, indem er die göttliche Lebensfülle an den Sohn mitgetheilt hat, daß diese in demselben erkannt, der Vater in ihm geschaut wird; nicht bloß durch ihn oder durch seine Lehre den Menschen geoffenbart wird, 12, 45. 8, 19. 14, 9., sondern in ihm: so ist er das vollkommenste Organ des Vaters. Wie auch in Kap. 17, 1—6. dieses Beides gesagt ist; einmal daß der Sohn den Vater verklärt hat durch Vollendung des ihm auf Erden übertragenen Werkes, das die Mittheilung des ewigen Lebens an die zuvor fleischliche Menschheit zum Ziele hat, (4. vgl. 2.) namentlich durch Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen, die der Vater zum

Sohne hingezogen und ihm geschenkt hat, (6.) aber eben weil der Sohn den Vater verklärt hat, so geht nun die Bitte des Sohnes dahin, daß der Vater nun den Sohn auch verkläre, (Vs. 1.) damit hinwiederum diese Verklärung des Sohnes zur vollendeten Verklärung des Vaters ausschlage (vgl. Vs. 26.). Also Alles, was in der Person des Vaters ist, und in ihr und durch sie geschieht, vermöge seiner Lebensseinheit mit dem Vater, das zielt auf die Verherrlichung des Vaters, auf seine Offenbarung an die Welt, und auf die Beförderung seiner Ehre in der Welt. Wenn der Herr diese Folgerung aus seiner Lehre vom Vater und Sohn unmittelbar nur bei Johannes ausspricht, so ist dieser Ausspruch doch bei den Synoptikern mitbezeugt, insbesondere durch Matth. 11, 27. Luk. 10, 22 (vgl. Joh. 6, 46.). Hat der Sohn allein die vollkommene Erkenntniß des Vaters, und es in seiner Macht, sie mitzutheilen, wem er will, (wie denn umgekehrt auch nur der Vater die richtige Erkenntniß vom Sohne giebt, Matth. 16, 16.), so ist der Vater in dem Sohne, in welchem er allein geoffenbart ist, auch verherrlicht, denn die Offenbarung seiner selbst als dessen, der in Wahrheit der Vater Jesu Christi ist, als eine wirkliche Offenbarung, welche zugleich eine lebendige Erkenntniß mittheilt, an die, welche dann nicht mehr fleischlich, sondern geistlich sind, wie sie Christo angehören, (Joh. 17, 6.) — eine solche Offenbarung ist zugleich Verherrlichung des Vaters, sie offenbart ihn in seiner ganzen Vollkommenheit, und so, daß er dann von den Empfängern auch verehrt und verherrlicht wird. So dient eben diese Stelle auch hier dazu, ein Zeugniß abzulegen für die Glaubwürdigkeit der Johanneischen Aussprüche Christi. Es ist dieß aber von großer Wichtigkeit für den Gottesbegriff Jesu, daß Gott eben der im Sohn geoffenbarte und verklärte, daß er an sich der sich lebendig und lebenskräftig offenbarende ist. Und zwar ist die Offenbarung des Vaters im Sohn nicht beendigt mit dem Schlusse der irdischen Erscheinung Christi, vielmehr hat er schelbend sein Werk als ein fortgehendes bezeichnet, Joh. 17, 26.: ich habe ihnen Deinen Namen kund gethan, und werde ihn kund thun, und blickt dabei allerdings zunächst auf seine Jünger, zugleich aber weiterhin auch auf die, welche durch ihr Wort an ihn gläubig wurden (20.). In beiden Evangelien-Gruppen weist er auf sein Wiederkommen hin, womit er

eine Vollendung seines Werkes in der Zukunft in Aussicht stellt. Sein Wiederkommen geschieht aber noch näher in anderer Art, durch die Sendung seines Geistes und die damit zusammenhängende Einwohnung seiner und des Vaters in den Gläubigen, Joh. 14, 23. 26. Der Geist sollte ihn nach seinem Schelden aus der Sichtbarkeit, als sein Stellvertreter, verklären, (Joh. 16, 14.) und wie alle Verklärung des Sohnes wieder zur Verklärung des Vaters ausschlägt, so auch hier. Er weist daher auf das Bestimmteste darauf hin, daß, indem er der Offenbarer und Verherrlichter des Vaters ist, dieß ein fortgehendes und erst in der Zukunft zur Vollendung kommendes Werk sey, namentlich erst durch den Geist vollendet, den er den Seinen verheißt (s. unt.). So tritt hier abermals der charakteristische Begriff Gottes als Vater und Geist hervor. Vater ist er, indem er ein ihm verwandtes Leben außer sich setzt, und dadurch sich offenbart und verherrlicht; Geist, indem er das vollkommenste Leben ist, und doch als solches nicht in sich selbst verharrt, sondern sich wesentlich mittheilt. Dieß ist nun näher bestimmt durch den Begriff des Sohnes. Darum hat Johannes so bestimmt ausgesprochen: Gott ist die Liebe, weil er ihn vor Augen hatte, als den aus sich herausgehenden und Lebensgemeinschaft stiftenden, zunächst als die absolute Liebe des Vaters zum Sohne, Joh. 17, 24. 26., und dann die abgeleitete, die Liebe zu der Welt als der durch den Sohn zu rettenden und besellenden, 3, 16., und eben daher an den Sohn glaubenden, vgl. Joh. 3, 16., und 15. 17, 26., aber eben deswegen ist nun die Lehre noch nicht erschöpft, der Sohn selbst redet von seiner Verklärung durch den Geist, und muß, wenn er die Verklärung des Vaters in ihm lehrt, auch noch die Lehre vom heiligen Geiste beifügen.

#### 4. Der Geist.

##### §. 24.

Die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ergänzt sich durch seine Lehre vom heiligen Geist, welche, wenn sie auch in gewisser Beziehung weniger entwickelt ist, als die vom

Sohne, doch die alttestamentliche Lehre vom Geiste Gottes dadurch wesentlich vollendet hat, daß sie den heiligen Geist als den vom verklärten Sohne ausgehenden Geist bezeichnet, dessen eigenthümliche Wirksamkeit in der Wiedergeburt des Menschen als die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi sich beurfundet und erst nach der Verklärung Christi eintreten konnte.

1. Daß schon das Alte Testament eine Lehre vom Geiste Gottes enthält, darauf mußte schon in der Lehre vom Vater hingewiesen werden. Er wird רוח יהוה, רוח אלהים genannt, in zwei Stellen auch Geist des Heiligthums, nämlich Ps. 51, 13. und Jes. 63, 10., sodann in den Apokryphen πνευμα ἁγιον, Weissh. Sal. 1, 5. 9, 17. Dieser Geist Gottes als der lebendige ist das in der Welt wirkende göttliche Princip, überall wirkend, Ps. 139, 7. Fürs erste in der äußeren Natur, Genes. 1, 2. Ps. 104, 30. 33, 6., gleichsam der belebende Odem Gottes, Genes. 2, 7. Hiob 33, 4., Geist, Hauch seines Mundes oder seiner Lippen, Jes. 11, 4., dann aber in der menschlichen Person, Hiob 32, 8., als belebendes Princip für Muth, Entschluß und That in Beziehung auf Kampf, Richt. 11, 29. 13, 25. 1. Sam. 11, 6., für körperliche Stärke, Richt. 14, 6. 15, 14., für heilige Kunstfertigkeit, Exod. 31, 3—5. 35, 31—35., für Regententugend, 1. Sam. 16, 13., für Weisheit, Hiob 32, 8. Jes. 11, 2., für sittliche Reinheit, Ps. 51, 13. Jes. 63, 10., besonders aber ist dieser Geist das wirkende Princip in der Weissagung, Num. 24, 2. 3. 1. Sam. 19, 20—23., aber er wirkt auch im theokratischen Volk nur sporadisch und im Einzelnen, was schon Mose als einen Mangel empfand, Num. 11, 29. vgl. 14. 16. 17. und 25—28., um so mehr sollte er im ausgezeichnetsten Maße auf dem Messias ruhen, Jes. 11, 9. 61, 1. (vgl. Luk. 4, 18.) Jes. 42, 1. (vgl. Matth. 12, 18.) und sollte in der messianischen Zeit in reichem Maße ausgegossen werden über alles Fleisch, Joel 3, 1. 2., über jedes Alter, Geschlecht und Stand, Jes. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27. vgl. 11, 19. und 39, 29. Sacharj. 12, 10. Und was früher nur als Gegenstand der Sehnsucht und des Bittens des Einzelnen erscheint, Ps. 51, 13., daß Gott in ihm ein neues Herz schaffe und ihm einen neuen gewissen Geist gebe, — ein kühner Ge-

danke, eine die Zeit weit überfliegende ahnungsreiche Bitte, die nur bei einer so tief religiösen Eigenthümlichkeit, wie die des Mannes, dem man den Psalm zuschreibt, Davids gedenkbar ist, — das wird Gegenstand der messianischen Verheißung: daß Gott den Genossen seines Volkes ein neues Herz und zwar dadurch schenken wird, daß er seinen Geist in sie gibt, Ezech. 36, 26. 27. Hier nun tritt das Neue Testament ein, und zunächst der Herr selbst mit seiner Lehre und seiner Verheißung, das Neue Testament vollendet die Lehre des Alten Testaments vom Geiste und der Herr prägt sie eben nur charakteristisch aus, so daß sofort auch die Apostel in dieser Weise fortfahren. Was das Seyn des Geistes Gottes im Messias selbst betrifft, so wird dasselbe zwar auch im Neuen Testamente gelehrt, doch nicht so, als wenn der heilige Geist, der Geist Gottes, wie er in der Natur und im Menschen nach dem Bisherigen wirksam ist, das Höhere in Christo konstituiert hätte. Schon der Täufer Johannes hat den Messias nicht bloß als den bezeichnet, auf dem der Geist Gottes bleibend ruht, Joh. 1, 33. vgl. 32. 34. im Gegensatz gegen eine bloß temporäre Einwirkung, wie sie bei den Propheten Statt hatte, womit der Messias bereits entschieden über den Standpunkt der Propheten erhoben wird, sondern auch die alttestamentliche Idee weiter ausbildend erklärt, im Messias habe Gott den Geist ohne Maß gegeben, Joh. 3, 34., ja der Messias sey der, der mit dem heiligen Geist taufe, Joh. 1, 33. vgl. Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luk. 3, 16., womit also schon beim Täufer die alttestamentliche Prophetie über den Messias über sich selbst hinausgeführt wird. Allerdings ruht auch nach ihr der Geist Gottes auf dem Messias, und Jes. 11, 2. können wir so auslegen, daß es in vollem Maße der Fall sey, wiewohl das letztere dort mehr zu erschließen, als unmittelbar zu lesen ist; aber daß nun die Ausgießung des Geistes, die in der messianischen Zeit erfolgen wird, eben durch den Messias erfolgen werde, hat das Alte Testament nirgends gesagt, damit ist also die alttestamentliche Idee und Weissagung über sich hinausgeführt; aber das hängt eben zusammen mit seiner bestimmten Lehre, daß der Messias den Geist ohne Maß habe, und eben dadurch hat die ganze Lehre mehr Zusammenhang. Aber mit dieser Erklärung des Täufers könnte es scheinen, als ob bei ihm das



Höhere in der messianischen Person eben in das Haben des Geistes gesetzt werde; allein andererseits hat er ihm die Präexistenz zugeschrieben, Joh. 1, 30. vgl. 15., und auch hierin erprobt, daß er überhaupt die alttestamentliche Weissagung vom Messias in ihrem Culminationspunkt aufgefaßt hat, in der höchsten Ausprägung, die sie dort findet. So hielt er sich nicht an die alttestamentliche Weissagung von der Geburt des Messias zu Bethlehem bei Micha, welche namentlich sagt, 5, 1 ff.: bis geboren hat die Gebärerin, sondern auch das hat er ins Auge gefaßt, daß seine Ausgänge seyn sollen von Ewigkeit, und daß der, dem die Gottesherrschaft zugetheilt wird auf alle Ewigkeit (Dan. Kap. 7.), der ist, der wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels kommt, nicht bloß einen irdischen, sondern einen himmlischen Ursprung hat. So erstreckt sich das Gesetz der Succession der Propheten und ihrer Weissagungen aus dem Alten Testament selbst auch herüber auf diesen letzten Propheten, den unmittelbaren Vorläufer des Neuen Testaments, Johannes den Täufer. Wie die Propheten dort eine geschichtliche Reihenfolge bilden, und ihre Weissagungen jedesmal wieder an den Hauptpunkt der vorangegangenen anknüpfen und diese fortführen, so ist es nun auch bei dem Täufer und zwar ganz nachweisbar so, daß er die Spitze der alttestamentlichen Prophetie ergreift und in sein Zeugniß aufnimmt, aber auch zu weiterer Bestimmtheit fortführt.

Finden wir nun die Lehre vom Seyn des Gottesgeistes im Messias schon bei dem Täufer weiter geführt, als in der alttestamentlichen Prophetie, so ist dieß noch mehr der Fall in den Reden Jesu selbst, und es ist hier am wenigsten das Eigenthümliche der Person Jesu in das Bestitzen des Geistes gesetzt, wenn bei Luk. 4, 21. der Herr sagt, daß in ihm die Weissagung Jes. 51, 1. erfüllt sey, wo dem Messias das Wort in den Mund gelegt ist: der Geist des Herrn ist auf mir, oder wenn er Matth. 12, 28. sagt, er treibe die Teufel aus im Geiste Gottes; in solchem Haben des Geistes und in solchem Wirken im Geiste ist das höhere Wesen der Person Christi im Sinne seiner Lehre nicht ausgesprochen, vielmehr spricht er sich hierüber (s. oben) ganz anders aus.

2. Um so entschiedener aber ist es die Lehre Jesu, daß er, der Sohn, den Geist mittheile, daß von ihm der Geist ausgehe, und

zwar mittelst seiner Verklärung auf die Glaubigen. Und dieß führt uns nun auf die eigentliche Lehre Jesu vom Geiste.

Wenn er von demselben redet, so gebraucht er den Ausdruck *πνευμα* oder *το πνευμα*, Joh. 3, 5. 6. 8., *πνευμα θεου*, Matth. 12, 28. (vgl. Luk. 11, 20. *ἐν δακτυλῳ*) oder *πνευμα του πατρος ὑμων*, Matth. 10, 20. oder *το πνευμα το ἅγιον*, Matth. 12, 32. Marc. 3, 29. (vgl. Matth. 28, 19. Apostelg. 1, 8.) oder *πνευμα ἅγιον*, Luk. 11, 13. oder *το πν. της ἀληθείας*, Joh. 14, 17. 16, 13. (vgl. 7 ff. und 15, 26.) Und wo von diesem die Rede ist, wird der Geist auch *ὁ παρακλητος* genannt, der Beistand der Jünger, sofern ihnen statt des bisher sichtbar ihnen beigestandenen Meisters Christus hinfort der heilige Geist insbesondere als der Geist der Wahrheit als ein bleibendes inneres Princip geschenkt werden sollte, Joh. 15, 26. oder 14, 26. vgl. 16.

a) Gehen wir nun zunächst auf die johanneischen Reden Jesu über den Geist näher ein, so sind es besonders zwei Hauptabschnitte, in welchen unmittelbar vom Geiste Gottes die Rede ist; einmal in der Unterredung mit Nikodemus, wo die Wirkung des Geistes in Beziehung auf alle die, welche am göttlichen Reiche Antheil haben, zur Sprache kommt — ohne aus dem Geist geboren zu seyn, kann man das Reich Gottes nicht sehen, oder in dasselbe eingehen, Joh. 3, 3—10. — (außer diesem ist dann nur noch in verbliümter Weise vom Geist die Rede, etwa unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Kap. 4. und am Laubhüttenfest, Kap. 7. — wen da dürstet, der trinke — s. Joh. 7, 37. 38. und die Auslegung des Evangelisten B. 39.); sodann aber kommen in Betracht die Abschiedsreden des Herrn, in welchen er eigentlich seine Lehre und Verheißung vom heiligen Geiste, namentlich in Beziehung auf die Apostel für sich zusammendrängt zu dem Zweck, den er hier überhaupt verfolgt, seine Jünger zu stärken und zu bereiten auf sein Scheiden von ihm; hieher gehörte dann diese ganze Materie wesentlich; denn der Geist sollte eben für die Zukunft im unmittelbaren Gefolge seiner Verklärung ausgegossen werden, und in Wirksamkeit treten in den Seinen.

Was nun Jesus lehrt, ist hauptsächlich zweierlei; es betrifft theils das Verhältniß des Geistes zu Christo, sofern er vom ver-

klärten Christus gesendet wird, theils die Wirkung des heiligen Geistes, dieß aber wieder in Beziehung auf das Werk Christi.

aa) Der Geist wird vom verklärten Christus gesendet. Er lehrt, er sende ihn vom Vater, Joh. 15, 26., wann aber der *παράκλητος* kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, nämlich der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht, der wird Zeugniß ablegen von mir, vgl. 16, 7., wenn ich hingegangen seyn werde, so will ich ihn zu euch senden. Er theilt ihn mit, wie wir 20, 22. sehen. Die Sendung des Geistes durch den Sohn vom Vater geschieht so:

α) Daß er den Vater um die Mittheilung des Geistes an die Jünger bittet, und der Vater ihnen denselben gibt, Joh. 14., 16. 17., weshalb der Herr anderswo auch sagt, der Vater werde den Geist senden in seinem Namen, 14, 26.; der Geist gehe vom Vater aus, 15. 26., denn abgesehen von allem Ausgehen ist der Geist ursprünglich im Vater. Nun aber wissen wir: er ist vom Sohn. Der Vater sendet ihn also im Namen des Sohnes, um seinetwillen, weil der Sohn es so für seine Zwecke will, weil das Werk des Sohnes nur so zur Vollendung kommen kann, und mithin auch nur so die Verklärung des Vaters im Sohne, kurz: um Christi willen.

β) Es geschieht durch Christum, wie 20, 22. erhellt. Der auferstandene Christus sagt zu seinen Jüngern, indem er sie anbläst: nehmet den heiligen Geist, das ist nicht nur so viel als eine Verheißung, sondern eine Mittheilung, nur nicht als sollte dieser Akt die Apostlg. 2. erzählte Pfingstbegebenheit vertreten. Diese hat ihre geschichtliche Gewähr für sich, und beides kann ganz gut zusammen bestehen, wenn man bedenkt, daß die Geistesmittheilung selbst nicht etwas schlechthin Momentanes ist, sondern wie sie durch die Auferstehung Jesu und den Umgang mit dem Auferstandenen wirklich empfänglich werden, wie auch die Verklärung Jesu mit seiner Auferstehung beginnt, und mit der Himmelfahrt sich vollendet, so konnte also auch die Geistesmittheilung bei der Auferstehung beginnen, und mit der Himmelfahrt sich vollenden; dieß ist das Sachgemäße, und so stellt es sich durch das Inneandergreifen des Evangeliums Johannes und der Apostelgeschichte dar.

γ) Denn eben diese Sendung des Geistes ist bedingt

durch die Verklärung Jesu; wenn Christus nicht weggegangen sehn wird, so wird der Geist nicht kommen. Dieses Weggehen schließt in sich das Weggehen aus dem irdischen Leben, und das Hingehen zum Vater, also Tod und Verklärung Christi, 14, 28. Durch beides ist die Geistesmittheilung bedingt, und zwar sowohl von Seiten der Jünger, als auch Christi selbst.

αα) von Seiten der Jünger, weil sie, so lange der Herr mit ihnen umging, zu sehr festgehalten wurden durch das Uebergewicht seiner persönlichen Erscheinung und fortwährend nur empfänglich sich gegenüber von ihm verhalten hätten, ohne zu der Selbstständigkeit gelangen zu können, welche eben der Zweck der Geistesmittheilung war. Geistesmittheilung und Entziehung der sinnlichen Gegenwart des Herrn mußten also gleichzeitig seyn, oder diese Entziehung mußte erst eintreten; schon die relative Trennung, welche zwischen dem Herrn, als er in den Tod ging, und zwischen den Jüngern stattfand, und die nur auf so kurze Zeit erfolgte, war doch schon ein bedeutender Schritt zur Ermöglichung der Geistesmittheilung. Denn sie hatten sich doch durch seinen Tod geistig losgemacht bis auf einen gewissen Punkt von seiner sinnlichen Erscheinung, und in seiner Auferstehung trat zwar wieder eine sinnliche Wahrnehmung ein, eine bis auf einen gewissen Grad sinnliche Gegenwärtigkeit, mit mündlichem Umgange u. s. f., aber doch immer nur zeitweise während, und durch Zwischenzeiten von einer Erscheinung zur andern unterbrochen, in welchen sie wieder Zeit hatten, das, was sie vernommen und angeschaut hatten, selbstthätig in sich zu verarbeiten, zumal da sie eben durch die ganze Katastrophe, die sie durchgemacht hatten, bereits partiell losgeworden waren von der sinnlichen Erscheinung des Herrn. Daher er eben nun als der Auferstandene im inchoativen Sinne sagen konnte: *λαβετε πνευμα ἄγιον* (Joh. 20, 22.).

ββ) Aber wie von Seiten der Jünger, so war auch von Seiten Christi die Geistesmittheilung bedingt durch seinen Tod und seine Verklärung. Zwar er selbst hat schon in seiner Niedrigkeit den Geist ohne Maß, der Geist war auf ihn gekommen und blieb auf ihm, aber so lange er in der irdischen Niedrigkeit war, war dieser Geist noch nicht im eigentlichen Sinne mittheilbar von seiner Seite; erst nachdem durch

den Tod seine irdisch niedrige Persönlichkeit, die durch Fleisch und Blut bedingt war, aufgelöst und seine Menschheit durch die Auferstehung und noch mehr durch die Himmelfahrt gänzlich verklärt, durchgeistet und durchleuchtet war, konnte auch von ihm der Geist, so wie er es verheißen hatte, mitgetheilt werden. Nur der in die völlige Einheit mit dem Vater verklärte Sohn konnte den Geist mittheilen; ja auch nur er, als der durch Leiden des Todes zum Mittler und Fürsprecher gewordene und zur Herrlichkeit eingegangene Hohepriester und Erlöser konnte vom Vater diese höchste aller Gaben, den Geist, für die durch ihn versöhnte Menschheit erbitten, und so im Namen des Vaters mittheilen. In allen diesen Beziehungen sieht man, wie tief gegründet die Bedingung ist, die er für die Mittheilung des Geistes namhaft macht; sein Weggehen und Hingehen zum Vater war die unerläßliche Voraussetzung, (es erhellt aber auch eben hieraus, wie schon der Auferstandene nach Joh. 20, 22. den Anfang mit der Geistesmittheilung machen konnte).

Diese Mittheilung des Geistes ist nun eben deswegen wesentlich verbunden mit der Einwohnung Christi, und zwar in der Einheit mit dem Vater, in den an Christum glaubenden, ihn liebenden und sein Wort haltenden Jüngern, wie der Herr diese Einwohnung verhieß, Joh. 14, 23. (vgl. 21.) und V. 26. Dieß ist eben die Bestätigung des über die Verklärung als Bedingung der Geistesmittheilung Ausgeführten.

bb) Ueber die Wirkung des vom verklärten Christus gesandten heiligen Geistes spricht sich nun Jesus bei Johannes erst im Allgemeinen in Bezug auf den einzelnen Menschen und sein Verhältniß zum Reich Gottes aus, dann eben im Besonderen in Bezug auf seine Jünger, die Apostel, und andererseits auf die Welt.

α) Die allgemeine Wirkung des heiligen Geistes auf den einzelnen Menschen im Verhältniß zum Reich Gottes ist die Neugeburt aus dem Geist, Joh. 3, 3—8. Jesus empfängt den Nikodemus auf seine Begrüßung als eines von Gott gekommenen Lehrers, ohne ihn weiter reden zu lassen, gleich mit der bestimmten Versicherung, V. 3., von der Nothwendigkeit einer neuen Geburt für das Reich Gottes. Nikodemus war darauf ausgegangen, Jesum zu



einer näheren Erklärung über seine Sendung und sein Verhältniß zum messianischen Reiche zu veranlassen; da antwortet der Herr auf eine Weise, welche ihn praktisch erfassen und ihm nahe legen soll, daß es sich nicht um eine theoretische Frage handelt, sondern darum, was er zu thun habe; er zeigt ihm, daß er sich nicht katechistren läßt, sondern der ist, bei welchem der Meister in Israel in die Schule gehen muß. (Aehnlich behandelt er den reichen Jüngling, Matth. 19., nur daß er ihn als Jüngling erst selbst finden läßt, daß hier eine sittliche Aufgabe sey, die er nicht zu lösen vermag. Darum ist im Gespräche mit dem Jüngling das Resultat, was bei dem greisen Lehrer der Anfang des Gesprächs ist.) Auf seine befremdete Frage sagt Jesus ihm, B. 4., dasselbe noch einmal, B. 5—8., in einer anderen Wendung. ἀνωθεν heißt von oben, dann aber wiederum, von Neuem (s. Gal. 4, 9. παλι ἀνωθεν). Wäre es = von oben = ἐκ Θεου (vgl. 1, 13.), so würde allerdings das folgende ἐκ πνευματος als eine unmittelbare Erläuterung sich leicht anschließen, allein auch bei der anderen Bedeutung (= von Neuem) ist es eine Erklärung des Vorigen, die sich als solche gut anfügt (B. 5. 6. 8.); und jedenfalls ist die Wirkung des Geistes hier als eine gänzliche Umwandlung und Erneuerung bezeichnet, welche nicht vom Menschen ausgeht; sondern durch den Geist Gottes empfängt er ein neues Leben und zwar in der Weise, daß der durch seine natürliche Geburt nur fleischliche Mensch geistlich werde und eben dadurch dem Reiche Gottes homogen, so desselben gleichsam anständig (ιδεῖν) B. 5. und theilhaftig. Eine Wirkung, welche dem Menschen zwar einerseits unbegreiflich (weil nicht Gegenstand seiner willkürlichen Thätigkeit), aber ihm darum noch nicht minder gewiß sey (B. 8.). Wie er die Heilswirkung auf die Menschen, die er in der Kraft des Vaters habe, überhaupt als ein ζωοποιεῖν bezeichnet (5, 21.), als ein Lebengeben, Geben des ewigen Lebens (17, 2. 3.), so bezeichnet er die Wirkung, die von ihm ausgehend durch den heiligen Geist hervorgerufen werden soll, an dem von Natur fleischlichen Menschen, in der Absicht, um ihn des Gottesreiches theilhaftig zu machen, als eine neue Geburt, was im Wesentlichen dasselbe ist, als das Empfangen eines neuen Lebens, wobei wir uns ebenso leidentlich verhalten, wie bei der Geburt, γεννηθῆναι ἀνωθεν. Der Gegensatz von Wasser und Geist

gegen Fleisch und Blut ist in der Natur der Sache begründet, Joh. 1. 13. Das Wasser ist als reinigend und belebend Symbol des heiligen Geistes, Joh. 7, 37—39. (vgl. 4, 14.), und so ist die Taufe zu verstehen. Durch die Zusammensetzung sollte Nikodemus erinnert werden theils an die sittliche Reinigung, die der Mensch als Sünder bedarf, theils an die Johannestaufe, welche damals noch im Gange und Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit war, als prophetische Institution für das nahe Messiasreich, wie zum Glauben an dessen Nähe so zur Buße und ihren rechtschaffenen Früchten verpflichtete. Die neue Geburt als Wirkung des Geistes ist also eine Reinigung von der Sünde und zugleich das Werden einer neuen sittlichen Persönlichkeit. Dieß entspricht der Bedeutung des *πνευμα*, als des belebenden Princip's, und es ist charakteristisch für die Lehre Jesu von Gott. Allerlei Einwirkung des göttlichen Geistes wird schon im Alten Testament gelehrt, als damals stattfindend, aber diese nicht ebenso. Nur als Gegenstand der Weissagung sehen wir es, daß Gott den Menschen seinen Geist und dadurch ein neues Herz geben werde in der messianischen Zeit; hier kulminirt also die Wirkung des Gottesgeistes in den Individuen, der heilige Geist, als vom verkörperten Christus ausgehend, macht den von Natur fleischlichen Menschen zu einem geistlichen, gibt ihm das wesentliche geistige Personleben. Von da an sehen wir nun auch in der Apostellehre als konstant den Begriff einer Wiedergeburt und daß man durch das Christenthum zu derselben gelange, und zwar finden wir dieß theils vielfach im 1. Briefe Johannis und ebenso bei den übrigen Säulenaposteln (Gal. 2.), bei Jakobus 1, 17. 18. Petrus I. 1, 23. vgl. 2, 2., während Paulus nicht dasselbe Bild gebraucht, vielmehr das Bild der Auferstehung und den Ausdruck einer neuen Creatur, nur Einmal Tit. 3, 5. die *παλυνγεσια* bei der Taufe (*λουτρον παλυνγεσιας*) nennt. Aber das ist der ganzen Darstellung des Neuen Testaments grundwesentlich, daß das Christenthum den Menschen zu einem neuen Menschen mache, und dieß eben sein wesentlicher Begriff sey. Sonst redet der Herr im Allgemeinen und abgesehen von seinen Aposteln vom Geiste bildlich, unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Joh. 4, 10., namentlich in der Weise, daß wer dieses Wasser trinkt (14.) ewig nicht mehr dürsten werde, daß es vielmehr

in ihm zur Quelle eines ins ewige Leben quellenden Wassers werde, als die ihm mitgetheilte Gabe in ihm selbst ein selbstständiges Leben werde, das in ihm bleibe, und von ihm nach außen wirke, vgl. 7, 37. 38—39. Das lebendigquellende Wasser ist eben das Bild der belebenden Kraft, und das Trinken das Bild des Belebtenwerdens.

ß) Aber in eigenthümlicher Weise redet der Herr speziell vom Geiste in Beziehung auf die Apostel, als die ersten Zeugen und eigenthümlich betrauten Organe seines Werkes und Reiches, und spricht in dieser Beziehung namentlich einmal ausführlich von der unmittelbaren Wirkung auf die Jünger, und dann von der auf die Welt, welcher sie als Zeugen Christi gegenüberstehen und welche durch ihr Wort an ihn glauben werden soll, Joh. 17, 20.

αα) Von der Wirkung auf die Apostel. Zu ihnen sollte der Geist kommen als παρακλητος, nach Luther „Tröster“. Allein obgleich παρακαλεω zuweilen trösten u. heißt, so heißt doch παρακλητος nicht Lehrer, Tröster, sondern, wie es eine passive Form ist, der zum Beistand Gerufene, der advocatus, Sachwalter, Fürsprecher, zunächst im gerichtlichen Sinne, dann übertragen auf andere Verhältnisse (in jenem Sinne ist es auch in das Rabbinische übergegangen). Beistand und Sachwalter ist der Herr für die Jünger eben in Beziehung auf die vor sich gegangene Trennung der Jünger von dem aus dem Sichtbaren geschiedenen Herrn; der Geist sollte der Stellvertreter Christi bei den Jüngern seyn und heißt daher ἄλλος παρακλητος. Aber er sollte ihnen nun nicht wie Christus in äußerer, sichtbarer Gegenwart gegenüber stehen, sondern in ihnen seyn, und zwar bleibend, ohne je wieder von ihnen zu scheiden, wie der in äußerlicher Erscheinung ihnen sonst zur Seite gestandene Christus, Joh. 14, 17., er bleibt εἰς τοῦ αἰῶνα bei ihnen (W. 16.), also der Geist ist der ihnen nun bleibend einwohnende und sie dadurch leitende. Frägt man nun, was er besonders in ihnen wirken soll, so drückt sich der Herr zuerst so aus, daß man sieht: er nimmt besondere Rücksicht auf ihr bevorstehendes Amt als Zeugen Christi. Als inwohnendes Princip sollte der heilige Geist als Geist der Wahrheit wirken, Joh. 14, 17. 16, 13. 15, 26. πνεῦμα τῆς ἀληθείας, dieß werden sie empfangen, der Vater wird es ihnen auf die Bitte des Sohnes geben, daß es ewig bei ihnen bleibe,

und zwar so, daß sie ihn erkennen (14, 17.) im Gegensatze gegen die Welt, die ihn nicht schauen und nicht erkennen kann, sie werden ihn erkennen als Geist der Wahrheit, sofern er eben als ein ihnen inwohnendes und bei ihnen beständig bleibendes Princip sich wirksam zeigen wird; d. h. sie werden sich seiner bewußt seyn und er wird sie *εἰς πᾶσαν τὴν ἀληθειαν ὁδηγεῖν*, und eben in so fern der Geist der Wahrheit seyn. In die Wahrheit als die ein Ganzes bildende vollständige Wahrheit, natürlich über göttliche Dinge, über Christus und seine Sache. Er wird nicht von sich selbst reden, sondern das, was des Vaters und des Sohnes ist (16, 14.) wird er reden und mittheilen, er wird göttliche Erkenntniß mittheilen, und namentlich auch die Zukunft, den zukünftigen Entwicklungsgang des Reichs den Aposteln mittheilen (16, 13.), beides aber zur Verklärung Christi (16, 14.). Schon hiernach muß man denken, daß die Wahrheit, die der Geist Gottes mittheilen soll, insbesondere die Person Christi betrifft, die ja die Causalität des Heils als des Werkes Christi in sich trägt, und in der That sagt er, bei der Mittheilung des Geistes (14, 16.) werden die Apostel erkennen, daß Christus im Vater und sie in Christus, und dieser in ihnen sey (14, 20.). Der Geist der Wahrheit sollte also die Apostel in die rechte wesentliche Wahrheitskenntniß über die Person Christi einführen, sofern er im Vater ist und der Vater in ihm, und für's zweite in Betreff ihrer Gemeinschaft mit Christo, sofern sie in ihm sind und er in ihnen, also eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christus stattfindet; eben daher muß, was der Geist ihnen von Wahrheitskenntniß mittheilt auch ein Zeugniß seyn von Christo, und schon in so fern gilt das Wort: Er (der *παρακλητος*) wird zeugen von mir (15, 26.) und wird mich verklären (16, 14.). Was aber der Geist mittheilt, ist einerseits die Erinnerung an das, was Christus selbst gelehrt hatte (14, 26.): er wird Euch Alles lehren und Euch an Alles erinnern, was ich Euch gesagt habe, — also die Erinnerung an das von Christus Gelehrte, um seine Worte bei ihnen der Vergessenheit zu entreißen, und ihr Andenken daran für immer zu sichern; fürs zweite aber, abgesehen davon, Wahrheits-Erkentniß, indem der Geist auch abgesehen von dieser Erinnerung die Jünger lehren soll, und zwar sofern der

Geist es von dem nimmt, was Christi ist, 16, 14. 15., so wird sie auch insofern, als sie nicht in Erinnerung an seine Worte besteht, auf einer Entwicklung der unmittelbaren Lehre Christi beruhen. Und die gesammte Geistesbelehrung hat daher diese zwei Merkmale, daß sie sich auf Jesu Lehre gründet und daß sie ihn als den Christus verherrlicht. Zunächst aber hat sie den Zweck, diese Jünger für ihren apostolischen Beruf als die betrauten Zeugen und bevollmächtigten Organe Christi, vgl. 15, 26. 27. und 20, 22. 23. zu befähigen. Und diese steht (s. oben) im Zusammenhang mit der von Christo verheisenen Einwohnung seiner und des Vaters, 14, 23. 24. (26.); und als Wirkung davon steht damit auch im Zusammenhang, daß die Jünger ihn an jenem Tage Nichts mehr fragen werden, 16, 23., daß sie sofort auch im Namen Jesu bitten und ihre Bitten erhört finden werden. — Hier ist nur noch eine Stelle näher zu betrachten, in welcher das Empfangen des Geistes in offenbare Beziehung gesetzt wird zu dem Berufe der Apostel, nicht zunächst als Jünger, sondern als bevollmächtigte und beglaubigte Organe Christi, Joh. 20, 22. 23. Hier fügt er an seine inchoative Mittheilung des heiligen Geistes an: welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen u. Der Gegensatz von Erlassen ist Behalten, d. h. die Schuld und Strafe der Sünden als nicht erlassen, vergeben und geschenkt geltend machen. Die Apostel konnten nicht aus eigener Macht Sünden vergeben. Das ist ein göttlicher Akt, der aber durch die Apostel vollzogen werden konnte in Kraft göttlichen Auftrages. Diesen Auftrag bekamen sie nun hier, sie sollten mit göttlicher Gültigkeit den Menschen ihre Sünden als vergeben oder als nicht vergeben ankündigen; ihr Ausspruch sollte Geltung haben, aber hiezu bedurften sie des heiligen Geistes, um den inneren Zustand und die sittliche Herzensstellung der Einzelnen, mit denen sie es zu thun hatten, richtig zu erkennen und zu beurtheilen, und auf diesen Grund hin ihnen die göttliche Vergebung entweder anzukündigen oder zu verweigern. Das war nun nicht bloß eine intellektuelle Begabung, denn zu einer richtigen Beurtheilung der sittlichen Herzensstellung gehört nicht bloß intellektuelle Fähigkeit, sondern auch eine moralische Befähigung, ein reines Herz, ein geheiligter Wille, um das Wahre zu treffen und die erkannte Wahrheit rein und richtig auszusprechen.



Mit verwandten Worten lesen wir die Bevollmächtigung Matth. 16, 16. gegenüber von Petrus und Matth. 18, 18. in der Ausdehnung auf die übrigen Jünger; nur ist sie hier etwas weiter: binden und lösen bezieht sich freilich auch auf das Sündenvergeben oder Behalten, und heißt nicht (wie Luz will) mit der Gemeinde verbinden und von ihr lösen, aber beschränkt sich nicht darauf, indem auch das gebunden wird, was verboten wird, gelöst, was erlaubt wird, so daß es sich auch erstreckt auf das Treffen von Verordnungen in der Gemeinde des Herrn; nur daß damit die Bevollmächtigung nicht ausdrücklich in Beziehung gesetzt ist zu der Mittheilung des heiligen Geistes.

Die bisher angeführten Aussprüche des Herrn über die Wirkungen des heiligen Geistes auf die Jünger müssen allerdings in Beziehung gesetzt werden zu dem besonderen apostolischen Beruf. Bei diesen Menschen sollte der Geist nicht nur die Wiedergeburt oder die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser wirken, durch welche überhaupt die menschlichen Kräfte in den Dienst Christi und seines Reiches treten, der Mensch aus einem fleischlichen ein geistiger wird, sondern besonders eine solche innere Licht- und Lebensfülle, welche diese Apostel in den Stand setzte, eben die apostolischen Zeugen Christi zu seyn, seine bevorzugten Organe und Stellvertreter in Gründung und Leitung seiner Gemeinden; daher auch die Apostel selbst unter den mancherlei Gaben und Berufsarten, welche der heilige Geist mittheile und schaffe, die apostolische Gabe immer oben anstellen, 1. Cor. 12, 28. Ephes. 4, 11., so wie denn der heilige Geist auch bei den andern Gläubigen nicht nur überhaupt die Wiedergeburt wirkt, das geistliche Leben in der Gemeinschaft Christi, sondern auch irgend eine besondere Begabung mittheilt für die Zwecke der Kirche, nur aber bald mehr eine untergeordnete, bald mehr eine höher stehende; allein so gewiß die apostolische Gabe und andere untergeordnete Gaben als besondere Gaben zu betrachten sind, so gewiß sind diese Begabungen alle bedingt durch die allen Gläubigen gemeinsame Geisteswirkung, die Wiedergeburt, durch welche der zunächst fleischliche Mensch dem geistigen Reich Gottes homogen wird; und selbst sofern sie etwas Besonderes sind, sind sie doch nicht Einem allein gegeben, sondern die apostolische Begabung war allen Aposteln gegeben, und die Allen gemeinsame Wiedergeburt ist, sofern sie die

Versehung in die Lebensgemeinschaft Christi ist, bei allen dieselbe; so ist der heilige Geist die Eine göttliche Lebenskraft, welche alle Gläubigen beseelt, und, weil er sie Alle in die Lebensgemeinschaft mit dem Haupte versezt, zugleich auch alle Gläubigen unter einander verbindet in der Liebe, Joh. 13, 34. 15, 12. 17. Und insoferne, aber auch nur insoferne ist der heilige Geist allerdings der Gemeingeist der Christen, der Geist hat aber keineswegs bloß auf die Gläubigen eine Wirkung, sondern auch

ββ) auf die Welt. Der heilige Geist, wenn er kam, sollte auch die Welt zu seinem Gegenstande machen, als der zu den Jüngern gekommene Paraklet, mithin als in ihnen seyend und bleibend und aus ihnen wirkend sollte er die Welt strafen, *ἐλεγχειν*, Joh. 16, 8—11. (*ἐλεγχειν* = überführen, rügend überzeugen). Das ist das Erste oder eigentlich das Charakteristische gegenüber von der Welt, die Welt als solche ist ja im Gegensatze zu Gott begriffen, und eben daher Gott weder kennend noch liebend, mithin auch den Sohn nicht erkennend noch liebend, vielmehr hassend, Joh. 16, 2. 3. Wenn nun der Geist diese Welt zum Gegenstand seiner Einwirkung macht, so muß die erste nachhaltige Wirkung seyn, daß er die Welt überführt ihres eigenen Unrechts auf der einen Seite, und des Rechts auf der Seite Christi und Gottes. Der Herr sagt nun, der Geist wird, wenn er zu seinen Jüngern kommt, (V. 7.) die Welt rügend überzeugen, *περι ἁμαρτίας, δικαιοσύνης, κρίσεως*. Zunächst die zwei Gegensätze: *ἁμαρτία* und *δικαιοσύνη* V. 9. 10. *ὅτι* ist in diesen beiden Versen explikativ, expositiv = daß, ausführend über die Sünde, daß sie nicht glauben an ihn (wiewohl auch die Bedeutung „weil“ im Sinne auf dasselbe führt). Hier sehen wir, was das Subjekt für die Sünde, und was für die Gerechtigkeit ist. Jenes sind sie, ist die Welt selbst, die nicht glaubt an Christum; dieses, die Gerechtigkeit aber, ist Christus selbst als der zum Vater gehende, aus der sichtbaren Welt in die Unsichtbarkeit scheidend. Auf Seiten der Welt ist die Sünde: die Sünde des Unglaubens an Christum, kraft welcher die Welt Christum verworfen hat; das Erste, was der Geist wirken muß, ist, die Welt ihrer Sünde zu überführen, wie sie diese Sünde begangen hat im Unglauben gegenüber von Christum; es will nicht bloß gesagt seyn, die Unfähigkeit der Welt gegenüber von der

Wahrheit gehöre zum Wesen der Sünde, sondern eben das sey Sünde: unfähig zu seyn. Dieser Sünde steht gegenüber die Gerechtigkeit, seine Gerechtigkeit. Daß er selbst, der redende Jesus, das Subjekt derselben ist, sieht man aus *ὅτι ἵνα*, von derselben wird der Geist die Welt überzeugen; einmal und zunächst davon, daß er gerecht ist, *δικαιος*, 1. Joh. 2, 1., eben daher der, für den er sich erklärt hat in dieser Welt, ohne daß ihn irgend Jemand einer Sünde oder Unwahrheit zeltzen konnte, wie er sich Joh. 8. ausdrückte, und als solcher vom Vater selbst ist legitimirt, gerechtfertigt worden, durch seine Erhöhung, seine Auferstehung nicht nur, sondern auch seinen Hingang zum Vater, einen Hingang, durch welchen er der sichtbaren Gegenwart bei den Seinen und in der Welt entzogen wurde, aber auch in den Stand gesetzt, den Geist als seinen Stellvertreter zu senden (W. 7.), und durch diesen nicht nur in den Jüngern kräftig zu wirken, sondern auch auf die Welt selbst, so daß beide, die Jünger und die Welt, der Gerechtigkeit auch theilhaftig werden, aber freilich nur als einer solchen, die sie von ihm empfangen. Er ist gerechtfertigt und sie nehmen an seiner Gerechtigkeit Antheil, 1. Tim. 3, 16., aber eben daher ist das Dritte, wovon der Geist die Welt überführen wird, das Gericht, das über den Fürsten dieser Welt ergangen ist; der Fürst dieser Welt ist gerichtet, und er muß nicht nur fortwährend ausgeschleiden werden aus dieser Welt, sondern wird auch beim Endgericht vollkommentlich ausgeschieden werden. Schon jetzt aber ist seine Sache verloren (vgl. Joh. 3, 18.), weil Christus, der *δικαιος*, zum Vater erhoben ist, und wer nun nicht in der Gemeinschaft mit ihm zur Gerechtigkeit gelangt, fällt der *κρίσις* anheim, die bereits über den Fürsten dieser Welt ergangen ist und ergehen wird. Die Welt hat also die Wahl: ob sie Welt bleiben will, oder ob sie durch die Wirkung des Geistes sich überführen lassen und so zur *δικαιοσύνη* gelangen will. Aber der Eine Weg des Heiles für sie ist eben dieser, durch Ueberführung von der Sünde und von der Gerechtigkeit Christi selbst hindurch zu bringen zur Gerechtigkeit, um der *κρίσις* zu entinnen. Wo das wirklich an der Welt geschieht, wo es ein der Welt angehöriges Subjekt an sich geschehen läßt, dem Geiste dazu stille hält, da gehört es zu der Zahl derjenigen, welche durch das Wort der Apostel an Jesum Christum glaubig werden, und

dann gehören sie nicht mehr der Welt an; so lange das aber nicht ist, so lange gehört man zur Welt, die Gott nicht erkennt, Joh. 17, 25. und für welche der Sohn auch nicht die Seligkeit vom Vater erfleht, so lange sie als Welt dafür nicht empfänglich ist (V. 9.). Als Welt vermag sie auch nicht einmal den Geist zu sehen und zu erkennen; sie muß erst durch ihn erweckt und überführt werden; dann kann sie ihn auch als Gabe empfangen. Auf diese Wirksamkeit des Geistes in der Welt gründet sich nun auch die zuverschtliche Erwartung des Herrn, daß die Welt wenigstens theilweise glaubig werden wird, daß der Vater ihn gesandt habe (Joh. 17, 21.). So bilden diese Lehren Jesu über das Verhältniß des Geistes zu Christus und zum Vater, und über die Wirkung des Geistes auf die Jünger und auf die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, obgleich die Aussprüche selbst äußerlich nicht ein Ganzes ausmachen.

b) Blicken wir nun von den johanneischen auf die synoptischen Aussprüche Jesu, so sehen wir

aa) in Beziehung auf die Wirkung des heiligen Geistes im Allgemeinen, daß er der Inbegriff aller guten Gaben ist, welche der Vater denen geben wird, die ihn bitten, Luk. 11, 13. vgl. Matth. 7, 11. Nehmen wir hinzu, was Jesus bei Matth. 19. sagt: Betroffen über das, was Jesus über den traurig von dannen gehenden Jüngling gesagt hatte, fragen ihn die Jünger: wer kann denn nun selig werden? Da antwortet er ihnen, indem er ihnen in's Auge hineinschaut: bei den Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist Alles möglich. Daraus erkennen wir, was Gott der Vater durch den uns geschenkten Geist in uns wirkte, den Eingang in das Himmelreich, das *σωτηρια*. Und daß das Heil wesentlich wie auf den Vater und Sohn, so auch auf den heiligen Geist gegründet wird, sehen wir aus der Taufformel Matth. 28, 19.

bb) In besonderer Beziehung auf die Jünger verheißt der Herr bei den Synoptikern, daß er ihnen die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, Luk. 24, 49. oder daß sie die Kraft des über sie gekommenen heiligen Geistes empfangen werden, um dadurch seine Zeugen in Jerusalem zu werden, Apostelg. 1, 8. vgl. 5. Schon in seiner Instruktionsrede an die Apostel, Matth. 10, 20. Luk.

12, 12., hatte er in Beziehung auf die in ihrem Verufe nothwendig werdenden Vertheidigungsbreden vor Obergkeiten gesagt, sie sollten sich darüber keine Sorge machen, wie und womit sie sich vertheidigen sollen; nicht sie seyen die Redenden, sondern ihres Vaters Geist sey es, der in ihnen rede; wie er auch später Luk. 21, 15. sagt: er werde ihnen im rechten Momente *σοφία* und *σοφία*, zum Reden geben, um sie zu vertreten.

Was aber die Wirkung des Geistes auf die Welt betrifft, so wird, was Johannes berichtet, von den *ελεγε* des *πνευμα*, ergänzt durch die Aussprüche Jesu von der Lasterung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 32. Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. Der Herr spricht hier von einer Wirksamkeit des heiligen Geistes gegenüber von der Welt, und zwar von einer solchen, die so weit gehen werde, daß Leute der Welt in diesen Wirkungen den heiligen Geist erkennen, ihn aber mit Wissen und Willen lästern, und so seinen Wirkungen widerstehen, und besonders bei Andern denselben in den Weg treten werden. Der Geist erscheint hier als rein göttlichen Wesens, während der Menschensohn wohl auch der Gottessohn ist, aber doch immer in menschlicher Erscheinung, in welcher die Lasterung gegen ihn auch noch der Vergebung fähig erscheinen kann. In dem Geiste ist der Vater und der Sohn dem Menschen zugleich offenbar, und es ist damit ein in seinem Innersten auftretendes Zeugniß, eine eigene Erfahrung gegeben, was sich noch nicht nothwendig findet, wo der Mensch dem Sohne persönlich gegenübersteht. Eben damit ist auch gesagt, wie der Geist von Vater und Sohn unterschieden, doch wahrhaft göttlichen Wesens ist. Die Warnung selbst, die er in der angeführten Stelle gegen die Pharisäer richtet, bezieht sich auf eine Aeußerung, durch welche diese Pharisäer eben den tiefen Eindruck, welchen die gewaltige That einer Dämonen-Austreibung auf die Umstehenden gemacht hatte, zu verwischen suchten. Man darf nicht meinen, dieses Wort sey von dem Herrn hier in dem Sinne gesprochen, als hätten jene Pharisäer schon diese Sünde begangen; wohl aber sollte es eine Warnung seyn gegen die, welche auf dem Wege waren, der bis zu dieser schwindelnden Spitze der Sünde führen konnte. Denn das Wort, das sie gesprochen hatten, B. 24. kam aus dem bösen Schatz ihres Herzens, und ist insofern Gegenstand ihrer Verantwortung, B. 36. 37. Es ist hier also offenbar eine vorange-



gangene Einwirkung des heiligen Geistes auf die Welt vorausgesetzt, welcher die Menschen keinen Raum, keine praktische Folge geben wollen.

Man sieht wohl, wie die synoptischen Reden auch hier die johanneischen ergänzen oder wenigstens mitbezeugen. Das Letztere: sofern sie uns ein Zeugniß ablegen, daß der Herr wirklich den heiligen Geist verheißen hat, und eine eigenthümliche Wirksamkeit desselben in Beziehung auf die Apostel und die Welt in Aussicht gestellt; und was das Verhältniß des Geistes zu Christo und zum Vater betrifft, so sehen wir, daß obgleich die johanneischen Reden hier bestimmter sind in Beziehung auf die Mittheilung des Geistes und ihre eigenthümliche Bedingtheit, doch auch die synoptischen Reden ein Zeugniß ablegen, daß der Herr in solcher Weise gesprochen haben muß; theils sagt er wohl unbestimmt: ihr werdet die Kraft des Geistes empfangen, oder: Eures Vaters Geist ist es, der in Euch redet; auf der anderen Seite sagt er aber auch bestimmt, theils: daß der Vater den heiligen Geist geben werde denen die ihn bitten Luk. 11, 13., theils: daß Jesus seinen Jüngern die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, daß er ihnen Weisheit zum Reden verleihen werde; so reihen sich die synoptischen Aussprüche doch sehr bedeutsam an die johanneischen an; man kann sagen, sie bilden mit ihnen Ein Ganzes, wenngleich die johanneischen Reden in einzelnen Bestimmungen über die synoptischen hinausgehen.

3. Was ist nun das Ergebnis der Lehre vom heiligen Geist nach den Reden auf beiden Evangelien-Seiten? Es frägt sich, ob und inwiefern aus denselben die Objektivität, und ferner die Persönlichkeit des Geistes hervorgehe.

1) Was das Erstere betrifft, so kann nicht gezweifelt werden, daß der heilige Geist nach der Lehre Jesu als ein dem Menschen objektiver Geist erscheint, der freilich in den Subjekten wirksam und denselben einzuwohnen bestimmt ist; wie bei den Jüngern der Geist bleibend innerlich seyn und wirken sollte, dieß aber doch nur so, daß es der Geist des Vaters ist, und der durch Jesu Christi Vermittlung ihnen zu Theil wird. Er ist an und für sich beim Vater, vom Vater geht er aus, und vom Sohne wird er durch seine Vermittlung theils durch Fürbitte, theils durch seine Vollziehung mitgetheilt und gesandt, Joh.

15, 26. 16, 14. 15. Geht er nun vom Vater aus oder vom Sohne (Joh. 16, 7. 15, 26.), so sieht man wohl: es ist hier der Geist als existirend nicht bloß im Menschen, sondern auch als objektiv existirend gedacht, in objektiver göttlicher Existenz; und daran werden wir auch nicht zweifeln, wenn wir Joh. 7, 39., wo doch nicht vom Seyn des Geistes überhaupt, noch von seiner alttestamentlichen Wirkung, sondern nur von seiner Mittheilung an die christlichen Gläubigen die Rede ist, vergleichen. Ganz einleuchtend wird die Objektivität des heiligen Geistes durch Matth. 28, 19., indem auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft werden soll. Dieses *ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος* stellt ihn in seiner objektiven Existenz dar. Aber dieß leitet nun eben schon auf die zweite Frage:

2. Ob die Reden des Herrn nicht weiter führen zur Persönlichkeit des heiligen Geistes. Es ist kein Zweifel, daß die Form der Darstellung in den johanneischen Reden und auch anderwärts allerdings von der Art ist, wie man von einer Person zu reden pflegt. Der Vater sendet den Geist in meinem Namen, sagt Jesus, Joh. 14, 26., wie er selbst gekommen ist in des Vaters Namen, 5, 43. Der Geist ist der *παράκλητος*, der, wie wir wissen, als Stellvertreter Christi Beistand und Führer der Apostel seyn sollte (15, 26. 14, 16.). Dieß ist ganz, wie man von einer Person redet; ja selbst wo *τὸ πνεῦμα ἅγιον* das Subjekt ist, wird das Masculinum *ἐκεῖνος* gesetzt, 16, 13. 14, 26., freilich immer in Rückbeziehung auf *παράκλητος*, wenn dieß auch das entferntere ist; aber man sieht aus diesem Gebrauch, wie eben das *πνεῦμα ἅγιον* als selbstständiges Subjekt im Sinne des Redenden liegt, 14, 26. (vgl. 16.). Auch bei den Synoptikern müssen wir uns daran erinnern, daß es Matth. 10, 20. heißt: Eures Vaters Geist ist es, der in Euch redet, wo er also das redende Subjekt ist. Aber es fragt sich nun, ob diese Darstellungsweise nicht eben nur personifizirende Form ist, und allerdings könnte in den Reden, besonders den Abschiedsreden Jesu für solche rhetorische Personifikation ein guter Grund und Zweck angegeben werden, da er die Jünger trösten und eben auf die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater, in welcher sie in Zukunft Alles, was sie von Erleuchtung und Kraft in ihrer Stellung bedürfen würden, finden

sollten, recht nachdrücklich hinweisen. Dieser Absicht würde es dann entsprechen, personifizirend von dem heiligen Geiste zu reden, auch wenn derselbe nicht wirklich Person wäre; *παράκλητος* wäre dann ein eben in dieser Absicht gewählter Ausdruck. Aber auf der anderen Seite würde ja doch für diesen Zweck, wenn es nur so wäre, es auch hingereicht haben, die Jünger eben auf ihn, den nach einer kurzen Zeit bleibend verklärten Christus hinzuweisen, der wieder zu ihnen komme, der sie nicht Waisen lasse, der ihnen seinen Geist gebe, wozu noch eine Personifikation des Geistes? In der Einwohnung des Sohnes und des Vaters (14, 21. 23. vgl. 18.) läge ja schon Alles, was der Absicht des Herrn entspräche. Wozu nun noch die Versuchung zu einem solchen Mißverständnisse hinzufügen? Ein Wink aber über die Persönlichkeit des Geistes scheint auch in Joh. 3. zu liegen, was dort in der Parallelsirung desselben mit der Naturerscheinung des Windes gesagt ist, *το πνευμα όπου θελει πνει*, B. 8; also der Geist hat einen Willen, vgl. 1. Cor. 12, 11. Es kommt hiezu, daß gegen die Persönlichkeit des Geistes in den Reden des Herrn nichts enthalten ist. Man hat sich, was die biblische Darstellung überhaupt betrifft, namentlich darauf berufen, daß der heilige Geist, als das was ausgegossen werde, bezeichnet sey; das ist allerdings richtig, wenn es auch nicht in den Reden Jesu selbst vorkommt. Doch finden wir bei ihm das „Angethan werden“ mit der Kraft aus der Höhe Luk. 24, 49. als den Empfang des heiligen Geistes oder eigentlich der Kraft desselben Apostelg. 1, 8. Allein was man empfängt, womit man angethan wird, das ist die Kraft, aber die Kraft des „auf Euch gekommen seyn werdenden Geistes.“ Also hierin liegt wieder die Selbstständigkeit des Geistes. Er selbst kommt, mitgetheilt wird in jener Weise seine Kraft. So ist es auch mit dem Bilde der Ausgießung. Ausgegossen wird die Kraft des heiligen Geistes, dessen Symbol in dieser Hinsicht namentlich das lebendige Wasser ist, das erfrischende und belebende, und nur in diesem Symbole kommt dann das Trinken vor, das Ausfließen und das Werden zu einer Quelle lebendigen Wassers, so bleibt gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes in den Reden Jesu Nichts von Belang, und Joh. 16, 14. 15. darf uns nicht bedenklich machen. „Er wird es aus dem Weinigen nehmen und Euch verkündigen.“ Wollte man aus dem Um-

stand, daß der Geist Christum verklären werde, indem er von dem Seizigen nehmen wird, schließen, daß der Geist nichts Eigenthümliches ist, so wird zu viel bewiesen; da Christus auch von sich sagt, daß Alles, was der Vater hat, sein sey, 16, 15. 17, 10., und umgekehrt, ungeachtet er hier gewiß nicht seine eigene Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit gegenüber vom Vater aufheben will; und ebenso wenig kann man also jene Worte gegen die Eigenthümlichkeit des Geistes anführen, sondern sie sprechen nur einen Satz aus, der die Wesens-Einheit und innigste Lebens-Wechselwirkung zwischen dem Vater und ihm und dem Geiste ausdrückt. Der Herr stellt in jenem Satze das Verhältniß des Geistes zu seiner Person und seinem Werke zwar von Seiten der Einheit dar, aber dadurch ist der Unterschied nicht aufgehoben, so sehen wir auch im übrigen Neuen Testament, wo am genauesten eingegangen wird auf den Geist, immer wieder Prädikate hervortreten, die ihn als persönliches Subjekt bezeichnen, vgl. 1. Cor. 12, 11. Und dazu kommt endlich die Analogie mit der Lehre vom Sohne, wie der Sohn vom Vater gesendet ist, so wird der Geist im Namen des Sohnes und unter Vermittlung des Sohnes vom Vater gesendet. Und wie der Sohn als der präexistente in den johanneischen Reden ausdrücklich dargestellt ist, so ist es ganz angemessen, wenn die nämlichen Prädikate beim Geiste auch so gefunden werden, daß er nicht nur überhaupt eine objektive Existenz hat, sondern auch als eigenthümliche Persönlichkeit gedacht wird, und diese Analogie erhält eine besondere Wichtigkeit durch Matth. 28, 19., die Taufformel, wo das *ὄνομα τοῦ πατρὸς* u. eben auf das Nämliche leitet, der Name des heiligen Geistes deutet auf den Geist in persönlicher Existenz, und das ist die neutestamentliche Spitze der Lehre vom heiligen Geist, hierin kulminirt die Lehre Jesu über denselben. Aber wir dürfen hier noch Halt machen, sondern es führt uns dieß zu einem weiteren Ergebnisse, das besonders aufgestellt werden muß.

## 5. Vater, Sohn und Geist.

### §. 25.

Die Lehre Jesu schließt sich ab in der Zusammenfassung des Vaters, Sohnes und Geistes, so daß der Vater verklärt wird im Sohne durch den Geist, dessen Einwohnung in den Menschen vermittelt wird durch den Sohn.

1. Hiermit ist nun der vollständige Gottesbegriff gegeben. Im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes stellt sich uns derselbe ganz so dar, wie ihn Christus gelehrt hat. Und darum tritt eben die synoptische Hauptstelle, Matth. 28, 19., an die Spitze in der Darstellung der Erscheinung des auferstandenen Christus, in welcher Matthäus die Spitze seiner Geschichte des messianischen Lebens Jesu geben will. Hier sagt der auferstandene Christus, als er sich den Elfen auf dem vorher ihnen bezeichneten Berge offenbarte: mir ist gegeben alle Vollmacht und Gewalt im Himmel und auf Erden, machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes und sie lehret halten Alles, was ich Euch befohlen habe, und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Weltzeit. Man sieht: das ist die Spitze dieser evangelischen Darstellung, die eben daher die sich selbst vollendende Selbstdarstellung des Herrn in seinem Zeugnisse, wie in der Verklärung seiner Persönlichkeit mit Berufung auf seine göttliche Vollmacht gibt und den Jüngern den eigenthümlichen apostolischen Auftrag und die demselben angemessene Verheißung. Kein Wunder, wenn nun hier eine Zusammenfassung seiner ganzen Lehre mitenthalten ist, und zwar in Verbindung mit dem apostolischen Taufauftrag. So hängt Alles aufs Schönste zusammen.

Gleichwohl hat man den historischen Charakter dieser Stelle stark in Anspruch genommen, schon Teller hat sich gegen dieselbe erklärt. Er meinte, die Stelle sey durch Interpolation in den Text gekommen, aber diese Hypothese ist an und für sich eine schwierige und läßt sich schlechtlin nicht erweisen. Also müßte man



weiter gehen und sagen: daß diese Formel von dem Verfasser des echten Evangeliums aus dem späteren kirchlichen Rituale Jesu in den Mund gelegt worden sey. Teller begründet seine Zweifel damit: daß 1) Marcus Nichts davon wisse (vgl. 16, 16.), aber wir wissen, daß so viele Dinge von dem Einen Evangelisten ausführlicher, von dem anderen gedrängter berichtet werden. Marcus drängt gegen den Schluß seines Evangeliums sichtlich zusammen; es kann also aus ihm kein Beweis gezogen werden. 2) Die Apostel erinnern sich nicht an das Gebot, alle Völker zu taufen, wie denn Petrus Apostelg. 11, 4—13. sich nur auf die ihm zu Theil gewordene Vision berufe, und endlich 3) nach den Nachrichten der Apostelgeschichte, Apostelg. 2, 38. 10, 48. 19, 5. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. haben die Apostel nur auf Christum getauft. Diesen Einwendungen Tellers haben sich spätere, z. B. Strauß und de Wette angeschlossen; de Wette's Gründe sind:

1) eine solche reflektirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes, wie hier, konnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2. Cor. 13, 13.), schwerlich aber bei Christus und auch bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses; allein was Matthäus gibt, ist auch dieß Beides nicht, sondern einfach der vollständige Ausdruck des im Evangelium offenbarten Gottes eben als Ausdruck für die Bedeutung der Taufe, und von diesem Standpunkte betrachtet, konnte dieser Satz ganz wohl vorkommen; ja es hat dieses Vorkommen eine gewisse Nothwendigkeit, gerade hier war der rechte Zeitpunkt dafür, denn hier erst konnte der Herr diesen vollständigen Ausdruck so geben, daß die Jünger nicht nur keinen Anstoß daran nahmen, sondern auch die volle Bedeutung desselben annähernd zu erfassen im Stande waren; erst, nachdem sie den auferstandenen Herrn in dieser seiner Erhabenheit geschaut, erkannt und seine Auferstehung gehörig in sich verarbeitet hatten, waren sie hiezu fähig, aber jetzt waren sie es auch. 2) Sein weiterer Grund ist eben auch die Vergleichung der Taufformel mit den Nachrichten der Apostelgeschichte. Es wird gezweifelt, ob in der Apostelgeschichte wirklich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft worden sey. In der apostolischen Zeit habe wenigstens zuweilen alle Beziehung der Taufe auf den heiligen Geist gefehlt, dieß Letztere soll aus Apostelg. 8, 16. geschlossen werden. Es

ist von den Samaritanern die Rede, welche durch Philippus bekehrt worden. Eine gr   ere Menge, namentlich auch der Magier Simon, seyen getauft worden. Da man nun in Jerusalem diese Nachricht erhielt, haben die Apostel daselbst den Petrus und Johannes gesandt, die mit den Neubefehrten gebetet haben, damit diese den heiligen Geist empfangen, da noch auf keinen derselben der heilige Geist gefallen war: nur getauft waren sie auf den Namen Jesu. Aber man kann auf den heiligen Geist getauft seyn, ohne da   er auf einen gefallen ist, und der Nachdruck liegt darauf, da   sie nur getauft waren, nicht da   sie es ausschlie  lich auf Jesu Namen waren, die   ausschlie  liche liegt durchaus nicht in der Stelle. Sie waren getauft, ohne den Geist empfangen zu haben; der Ausdruck auf den Namen Jesu getauft, kann aber ganz gut eine kurze Bezeichnung seyn, welche gar nicht ausschlie  t, da   der Akt auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes geschehen, es ist nicht anzunehmen, da   der Diaconus Philippus anders als die Apostel getauft habe, was doch der Fall seyn mu  te, wenn hier eben nur von seiner Taufe als der Taufe auf Jesu Namen gesagt w  re, sie habe keine Beziehung auf den Geist enthalten, worin dann l  ge, da   die   sonst gew  hnlich gewesen. Ja aus Apostelg. 19, 3. k  nnte ebenso gut das Gegentheil geschlossen werden. Paulus hatte in Ephesus einige J  nger getroffen, welche er fr  gt, ob sie den heiligen Geist empfangen haben, nachdem sie gl  ubig geworden seyen, sie aber sagen: wir haben nie Etwas geh  rt, ob ein heiliger Geist ist; darauf fr  gt Paulus: auf was seyd ihr denn getauft? und sie antworteten: auf die Taufe Johannis. Hier ist es sehr naheliegend, da Paulus voraussetzt, wenn sie in der richtigen Weise getauft waren, so m   ten sie Etwas von dem heiligen Geiste erfahren haben, zu schlie  en: da   die Taufe auch auf den Namen des heiligen Geistes vollzogen worden sey, der Schlu   ist allerdings deswegen nicht ganz schlagend, weil es nicht nothwendig ist, die Gegenfrage des Apostels als Widerlegung ihrer Aeu  erung zu fassen. Aber jedenfalls zeigt sich auch hier, da   sie, nachdem sie Chri  tlich getauft worden, doch nicht sofort die Gabe des heiligen Geistes erhielten, sondern erst nach der H  ndeauflegung des Apostels. Also aus der Apostelgeschichte kann man nicht erweisen, da   die Chri  tliche Taufe in der ersten

apostolischen Zeit ohne Beziehung auf den heiligen Geist vollzogen worden sey. 3) Mit dem Befehl Christi, die Heiden zu taufen, indem die Apostel zu allen Völkern hinziehen sollten, wollen sich die anfänglichen Bedenkllichkeiten der Apostel, den Heiden die Taufe zuzugestehen, nicht vertragen; allein diese Bedenkllichkeiten der Apostel, vgl. Apostelg. 10. und der Christen zu Jerusalem, Apostelg. 11, 1—3. bezogen sich nicht darauf, ob die Heiden überhaupt getauft und christlich unterwiesen werden sollten, sondern nur, ob sie getauft werden sollten, ohne zuvor in die alttestamentliche Gemeinde, namentlich durch die Beschneidung, aufgenommen zu seyn. Die Apostel konnten den Taufbefehl vollständig im Andenken haben und doch diese Bedenkllichkeit auf ihrem damaligen Standpunkte noch hegen. Also kann daraus Nichts gegen die Glaubwürdigkeit des bei Matthäus berichteten Taufbefehles folgen. Auch finden wir, daß schon die älteste Kirchengeschichte, abgesehen von dem Neuen Testamente, die Taufe in der Weise des Taufbefehles aufweist, so bei Justin Mart.

2. Nehmen wir hienach keinen Anstand, den Taufbefehl für so glaubwürdig zu halten, als andere uns berichtete Reden Jesu, so handelt es sich nun nur um seine Bedeutung. Um die Völker zu Jüngern zu machen, wird geboten, sie auf den Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen und sie anzuwelsen, Alles zu halten, was der Herr befohlen habe. Also die im Untertauchen unter das Wasser erfolgende Weihe ihnen zu ertheilen auf jenen Namen. Das βαπτίζω wird häufig mit ὀνομα verbunden, indem die Beziehung des Taufaktes auf Gott, Christum u. durch eine Präposition in Verbindung mit ὀνομα ausgedrückt wird (vgl. טביל בשם bei der Proselytentaufe, s. Uss. und Umbr., Stud. und Krit. 1832), ἐν τῷ, Apostelg. 2, 38., um die Bedingung und Zweckbeziehung zu bezeichnen, ἐν τῷ, 10, 48., um das unmittelbare Aufgehobenseyn der Taufe im Namen zu bezeichnen, d. h. daß der Akt der Taufe in diesem Namen ruht und wurzelt, εἰς τὸ ὄν., zunächst die allgemeine Beziehung des Weiheaktes auf den Namen Gottes. Der Name Gottes wird hier eben nicht bloß in Umschreibung von Θεός so genannt, er ist bedeutsam, denn der Name Gottes wird

1) nach biblischer Betrachtung über den Menschen genannt, auf

sie gelegt (s. Num. 6, 27.), um sie zu segnen, denn Gott ist ihnen dadurch gegenwärtig zu ihrem Heile. (So Justin Apol. 1, 61.). Es ist also ein Weihe-Akt, in welchem der Name Gottes über den Täufling zu Segen und Heil genannt wird: damit Gott ihm mit seiner Gnade gegenwärtig sey und ihm Heil bringe.

2) Aber wird auch der Name genannt in Anrufung, Verehrung, Bekenntniß, worin der Glaubige diese Gegenwart Gottes selbst ausspricht und bethätigt. Die Taufe geschieht also auf den Namen Gottes in diesem doppelten Sinne: daß dieser Gott von nun an der heilsgegenwärtige Gott dieses Menschen sey und von ihm angerufen werde, *ὁνομα* bezeichnet hier aber eben den Namen Gottes nach diesem Zusammenhang, als den Namen dieser drei Subjekte. Zwar sagt Luz (Bibl. Dog. p. 333), die Zusammenstellung sey keine Gleichstellung; der Sohn bleibe Gott untergeordnet als der Gott Verherrlichende und von ihm Verherrlichte, als der von Gott Empfangende, Geweihte und Gesandte, dem die Göttlichkeit insofern zukommt, als er in seinem Geiste, Willen und Werke ohne Trennung mit Gott verbunden ist, und Gott in der menschlichen Natur und ohne Trübung als Sohn darstellt und der heilige Geist sey die im menschlichen Geiste zur Erleuchtung und Heiligung wirksame Kraft Gottes, welchem Göttlichkeit zukomme, aber ohne Persönlichkeit. Allein das ist keine getreue Auslegung des Sinnes. Es stehen dieser Ansicht wesentliche Gründe entgegen: 1) Wenn Jesus doch sich selbst präexistenz weiß, so ist sein Wesen nicht damit erschöpft, daß er Gott in der menschlichen Natur darstellte, so hat er ja schon an sich, schon in der Präexistenz ein Verhältniß der Einheit zu ihm als Gott und des Unterschiedes als dem Vater. Und ebenso ist der Geist, wie wir gesehen, keineswegs bloß eine erscheinende göttliche Kraft. 2) Allerdings schließt die Nebeneinanderstellung der Subjekte noch keine Gleichstellung in sich, diese liegt aber in der gleichmäßigen Beziehung der Taufe auf alle drei Namen. Jeder derselben ist göttlicher Grund des Heiles, da es ja einen anderen als göttlichen Grund für dieses überhaupt nicht geben kann; und warum wäre nun, wenn der Geist Nichts als die Kraft Gottes wäre, er so besonders genannt, zumal gegenüber von Solchen, die an die alttestamentliche Sprechweise vom Namen Gottes gewöhnt sind? Weiter

sagt dann Luz: es liege in dieser Zusammenstellung die Summe des christlichen Glaubens und Bewußtseyns, und der Schlußstein der christlichen Glaubenslehre; fremd sey ihr aber aller spekulative und metaphysische Gehalt über die Natur Gottes. Die Ungleichheit der drei Objekte erheische eine Auffassung dieser Zusammenstellung, welche durch gehörige Ueber- und Unterordnung der drei dieselben in ihrem richtigen Verhältnisse zu einander denke, und doch nicht nur drei einzelne Sätze gebe, sondern in dem Zusammengesetzten nur Ein Verhältniß zu dem erkennenden Subjekte verstehe. Dieses Alles hat auf der Einen Seite eine gewisse Wahrheit, muß aber wesentlich beschränkt werden. Allerdings ist hier nicht zunächst Etwas ausgesprochen über die Natur Gottes, aber desto mehr und desto prägnanter über die Beziehung des Gottesnamens vom Vater, Sohn und Geist auf den Täufling. Es wird damit ausgesagt, daß in jedem dieser drei das göttliche Heil auf eine eigenthümliche Weise gegründet ist und darin liegt genug über das Subjekt selbst. Es ist freilich nicht unmittelbar ein metaphysischer Satz. Aber Metaphysik liegt darin, wie überhaupt in der Religion. Es ist der offenbare Gott, der sich eben in diese das Heil begründende Lebensgemeinschaft mit dem Täufling setzt, die göttliche Causalität des Heiles, dreifach bezeichnet. Die Lehre von der Präexistenz des Sohnes und der Eigenthümlichkeit des Geistes ergänzt sich dadurch, daß auf ihre Namen so gut getauft wird, wie auf den des Vaters. Wenn also auch unmittelbar nur von der Begründung des Heiles im Sohne und Geist die Rede ist, so ist doch mittelbar eben daraus etwas über das Wesen Beider ersichtlich. Wir wissen, daß der Sohn das Leben in ihm selber hat; wie wird es mit dem Geiste seyn? Jedenfalls aber macht der Unterschied sie nicht schlechthin ungleich, sondern eben die gleichmäßige Causalitätsbeziehung des Heiles in der Taufe gibt eine Einheit im Unterschiede, und eben dieses Ineinander gibt den ganzen lebensvollen Gottesbegriff des Christenthums und zunächst Jesu selbst. So ist es also eine synoptische Stelle, welche das vornämlich aus den johanneischen Aussprüchen ersichtliche Wesen des Sohnes und Geistes im tieferen Zusammenhang wiederum erhellt.

3. Zur Gegenbeleuchtung gehören namentlich einige johanneische Stellen in den Abschiedsreden:



Joh. 14, 16. 17. (vgl. 20. 21, 20.), ich will den Vater bitten und er wird Euch einen anderen Paraklet geben, daß er bei Euch bleibe in Ewigkeit; der Vater ist der, der auf die Fürbitte des Sohnes den Jüngern den Geist gibt als bleibenden Beistand, ja als in ihnen bleibend. Und eben durch diesen Geist werden die Jünger erkennen, daß Christus im Vater ist, und daß eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christo Statt findet, so auch B. 26., der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes, der Sohn vermittelt die Sendung, der Geist verherrlicht Christum, und führt sein Werk weiter.

Joh. 15, 26. werden in ähnlicher Weise die drei zusammengestellt: der Geist geht vom Vater aus und Christus sendet ihn vom Vater.

Joh. 16, 7—15. Der Geist, der als Paraklet gesendet wird, verkündet Christum, denn was er mittheilt, ist Christi. So sehen wir aus diesen Stellen die Einheit der drei. Denn in keinem von allen drei kommen wir über das Göttliche hinaus in das Kreatürliche hinein, alle drei sind das wirkende Princip des göttlichen Heils, ganz wie in der Taufformel, die Nichts als die konsequente Herausstellung des Grundgedankens ist, der hier sich findet, so bezeugen sich beide wechselseitig. Aber wie die Einheit, so tritt auch in der Andeutung ihrer Aktivität der Unterschied der drei in den johanneischen Nebencharakteristisch hervor; in der Taufformel ist derselbe eben nur durch die Nebeneinanderstellung zur Heilsbegründung angedeutet, die johanneischen Stellen führen denselben durch die Darlegung der Aktivität näher aus. Das versteht sich von selbst, daß im Nebeneinander doch der Vater voransteht, den der Sohn selbst bezeichnet hat als den, von welchem er empfangen habe, das Leben zu haben in ihm selber (vgl. Col. 2, 9.). Der Geist ist derselbe, den der Sohn ohne Maß hatte, und weil er ihn so in seiner Totalität als Gottmensch hatte, wo es durch sittliche Vermittlung geschehen mußte, so sehen wir den Geist bei der Taufe herabkommen. Sofort ist alle Geistesmittheilung an die Verklärung des Sohnes gebunden, er geht zwar vom Vater aus, aber nur durch Vermittlung des Sohnes. Aber daraus ist doch der Geist so gut wie der Vater und der Sohn vollkommen göttlichen Wesens. Gott ist Geist (Joh. 4.), der Herr ist Geist (2. Cor. 3.), und der Geist, wenn er für sich genannt wird, ist kein anderer, als der hier genannte.

Wo irgend ein göttliches Leben soll gepflanzt werden, geschieht es durch Einwirkung oder vielmehr Einwohnung dieses Geistes; diese steht aber immer in Verbindung mit der Einwohnung Christi und des Vaters selbst in den Glaubigen Joh. 14, 23 — ein Beweis, wie sie zusammengehören und wie wir mit allen dreien immer in demselben Kreise des Einen göttlichen Wesens bleiben, so ist es auch im Gespräche mit Nikodemus Joh. 3., der Geist als das wahrhaft Göttliche ist das Princip der Wiedergeburt, V. 3—8., und ist doch als solcher wieder unterschieden vom Vater und Sohn, vgl. V. 16., dieß ist nun eben das Eigenthümliche, wofür wir in der ganzen Welt kein Beispiel finden: diese Einheit des Wesens und doch dreifache Persönlichkeit, das ist die göttliche Lebensfülle und Vollständigkeit der Persönlichkeit, welche den christlichen Gottesbegriff in seinem Reichthum und seiner Lebendigkeit abschließt, aber freilich auch in einer Tiefe, durch die sie für uns auf dieser Stufe der Erkenntniß, die noch im Spiegel und im Räthselworte steht, in ein Dunkel gehüllt bleibt, das wir jetzt noch nicht zu durchdringen vermögen. Wie der Herr sagt: Niemand habe Gott je gesehen, als der Sohn. Aber den Grundgedanken bezeugen klar die Apostel 2. Cor. 13, 13. vgl. 1. Cor. 12, 4—6. 1. Petr. 1, 2. Apokal. 1, 4—6. Die Lehre von Gott als Vater, Sohn und Geist ist die nothwendige Grundlage, oder wenn man will Voraussetzung der christlichen Heilslehre, ein Glaube, auf welchen schon durch Christum die Apostel selbst gekommen sind; aber ohne daß er es für angemessen gehalten, über das innere Wesen Gottes in dieser dreifachen Beziehung nähere Aufschlüsse zu ertheilen.

4. Es ist eine interessante Frage, warum uns das Wesen des heiligen Geistes vorzugsweise noch dunkel erscheine? Das Dunkel, welches die Trias umhüllt, bezieht sich auf zweierlei, einmal auf die Einheit der drei, welche als Gleichheit eine einzige ist; dann auf die Art und Weise, wie in der Trias die in die Welt hereingetretenen Offenbarungen oder Erscheinungen des Herrn zu denken sind; zunächst beim Sohn, sofern er Menschen- und Gottessohn zugleich ist, so daß also nicht nur auf der trinitarischen Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geiste ein Dunkel ruht, sondern auch auf der Verbin-

dung des präexistenten Christus mit dem Menschen Jesus; doch ist diese Erscheinung des vor Grundlegung der Welt Präexistenten in der Zeit und Menschenwelt eine uns ganz offenbare, weil geschichtlich gewordene, die auch in dem Selbstbewußtseyn des erschienenen Christus nicht nur verborgen lag, sondern sich mittelst seines Zeugnisses bei ihm ausgesprochen hat. Anders verhält sich dieß noch beim Geist, in welchem auch Gott in der Welt wirkt, der Welt einwohnt, aber ohne daß dieser Geist bereits die ihm völlig adäquate persönliche Erscheinungsform gewonnen hätte, wie der präexistente Christus sie in der gottmenschlichen Erscheinung hatte. Zwar hatte dieser auch den Geist ohne Maß, aber es war nicht der Geist im trinitarischen Sinne, und es fehlt also im gegenwärtigen Stadium der göttlichen Offenbarung noch an einer adäquaten Erscheinung des Geistes als Geistes, und eben darum ist uns nun auch die Persönlichkeit des Geistes noch bis zur Stunde nicht evident offenbar, so wie die Persönlichkeit des Sohnes schon in der Präexistenz. Ferner ist er eben deswegen überhaupt seinem Wesen nach nicht so offenbar. Er ist zwar von Christo verheißen, und in diesem Verheißungswort wesentlich gezeichnet, ferner ist diese Verheißung bis auf einen gewissen Punkt in Erfüllung gegangen, aber die Erfüllung ist noch nicht vollständig; die Gemeinde Christi ist noch nicht vollendet, und die Vereinigung der ganzen Geisterwelt mit dem Haupte Christo ist eine noch nicht realiter völlig vollzogene. Es steht noch ein Stadium der göttlichen Offenbarung bevor, wie wir schon aus der Lehre Jesu schließen müssen, wo der Geist erst vollständig sich offenbart, und wo eben daher auch sein persönliches Leben und Wesen uns recht zur Evidenz kommen muß. So lange aber ist dann überhaupt die Erkenntniß der Trias noch nicht zu der Stufe gelangt, zu welcher sie jedenfalls noch gelangen muß; selbst dann, wenn wir den Fall setzen, daß es nie zu einer vollständigen Durchschauung beim Menschen kommen würde, obgleich wir zu dieser Annahme nicht geradezu berechtigt sind, wenigstens wenn wir zu Grunde legen, daß wir „erkennen werden, wie wir erkannt sind“ — Grund genug, in Beziehung auf diese Culmination der Lehre des Herrn von Gott, wie sie in der von Vater, Sohn und Geist gegeben ist, mit aller ehrfurchtsvollen Scheue sich zu beschreiben und fortwährend

zu forschen. Daher bleiben auch noch Stellen, die in Beziehung zu dieser Lehre zu stehen scheinen, aber noch nicht so wie es an sich möglich wäre, ergründet sind. In Beziehung auf die noch zu erwartende Offenbarung des Geistes erinnern wir noch, wie die Gemeinde die Braut des Herrn genannt wird, Apokal. 22, 17., und an das, was von einer Offenbarung der ganzen *πολυποικίλος σοφία* Ephes. 3, 10. und den *πασα πατρία* im Himmel und auf Erden Ephes. 3, 15. gesagt ist — eine einstige Offenbarung des Geistes, von welcher uns 1. Cor. 12. eine Ahnung gibt, aber auch nur eine solche.

5. Von hier aus, wo wir sehen, mit welcher *verecundia* und *reverentia* wir dessen Gegenstand umfassen müssen, ist es interessant, den Blick auf das Alte Testament zurückzuwenden, und zu fragen, in wie fern dort auch schon diese Culmination des neutestamentlichen Gottesbegriffs vorangedeutet oder angelegt sey. Wenn nun in der alten Theologie unserer Kirche ohne Weiteres die Trinität im Alten Bunde gefunden wurde, so reichen freilich die exegetischen Beweise, die man hiefür gab, nicht aus: nicht die Stellen, wo eine Pluralität in den Formen hervortritt, der Pluralis des Gottesnamens mit dem Singular des Verbums steht, oder umgekehrt, auch nicht die, welche eine Pluralität der göttlichen Prädikate zeigen, wie das dreimal heilig des Jesaja u. A. dgl. Aber daß gewisse Spuren da sind von einer Tendenz zu der Ausbildung, welche wir wirklich in der neutestamentlichen Lehre, namentlich so kräftig in der Lehre des Herrn selbst finden, ist allerdings nicht zu übersehen. So ist bedeutsam das Hervortreten des Engels Jehovah's, des Engels des Herrn κατ' ἐξοχήν, theils im Unterschiede von den niedrigeren Engeln, theils in der Identification mit Jehovah, mit Gott selbst. Dieser Engel Gottes tritt hervor in Genes. 16, 10. 11., vgl. 13. 21, 17 ff. 22, 1 ff. 31, 11 ff. (32, 25.) Exod. 14, 19. 23, 20 ff. 32, 34. auch in einigen späteren Fällen. Auch hat man seine Prädikate verglichen Jes. 63, 9. In den späteren Propheten tritt der Engel des Herrn oder des Bundes Mal. 3, 1., dann in Beziehung zur messianischen Erwartung (vgl. Dan. 10.) Sacharj. 1—6. Um so merkwürdiger ist, daß Daniel selbst den, dem für alle Zeiten die Herrschaft über alle Völker zugebach ist, wie eines Menschensohn darstellt. Der Trä-

ger des göttlichen Reiches kommt vom Himmel, und so knüpft dieß an an solche Stellen, wo in den späteren Propheten der Engel des Herrn in die messianische Hoffnung hereintritt, aber er erscheint als Menschensohn; was sonst Engel Jehovas war, wird nun als Menschensohn der Träger des göttlichen Reiches auf Erden, so können wir uns den Entwicklungsgang denken: aber der Engel des Herrn erschien immer nur momentan, freilich immer so, daß was er redet und thut, als Wort und That des Herrn selbst angesehen wurden. In Christo aber erschien das, was der Herr selbst als seine präexistente Persönlichkeit bezeichnet, als Mensch unter Menschen in einem wahrhaft menschlichen Leben. Hier haben wir erst die Menschwerdung. Dieß ist nun ein Element der werdenden Trinitätslehre, ein Keimpunkt im Alten Testament, an welchen die Lehre Jesu anknüpft — eben der Engel des Herrn, der zuletzt als Substrat der messianischen Erwartung in den Propheten die Erscheinung des Herrn unter den Menschen in Aussicht stellt.

Ein zweites Element ist die Lehre von der göttlichen Weisheit, welche mehr und mehr unter den göttlichen Eigenschaften ausgezeichnet und einer Hypostasirung entgegengeführt wurde, aber in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nur in personificirender Form (selbst wie es scheint in den Apokryphen nur so). Endlich gehört hiezu noch die Art und Weise, wie Gottes Wort und Gottes Geist als die Offenbarungsweisen der Gottheit ausgehoben wurden, Ps. 33. Von Beiden geht eine Entwicklung der Lehre aus, in der sich eine Begriffsbildung ansetzt, deren Ende in der neutestamentlichen Trinitätslehre liegt, das Wort Gottes wird zum *logos*, durch einige neutestamentliche Stufen hindurch bis zur johanneischen Spitze im Prolog, (vgl. Hebr. 4.) im *logos* finden Wort und Weisheit ihren gleichen höchsten Ausdruck und werden so in Eins verschmolzen, denn *logos* ist sowohl Vernunft als Wort; darin ist die Weisheit und das Schöpferwort vereint, die Lehre vom Geiste im Neuen Testament aber ist nichts als die Vollendung der uralten Lehre vom Hauche seines Mundes.

---



## II. Die Erlösung der Menschen.

### 1. Uebersicht.

#### §. 26.

Da die Verklärung des Vaters im Sohne nach der Lehre Jesu ihre bestimmte Beziehung auf die sündige Menschheit hat, so wird sie in dieser Beziehung zur Erlösung, welche der zweite Hauptgegenstand der Lehre Jesu ist. Dieser Theil umfaßt 1) das Object der Erlösung; 2) das erlösende Princip; 3) dessen Wirkung.

Daß die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ihre bestimmte Beziehung habe auf die sündige Menschheit, das erhellt aus Joh. 17, 4., wo er sagt, daß er den Vater verklärt habe auf Erden, also unter den Menschen, und zwar durch Vollziehung seines Werkes, durch Offenbarung des Vaters. Wie er dann auch sagt, 15, 8., dadurch sey der Vater geehrt und verklärt, daß seine Jünger in ihm seyen und bleiben, damit sie Frucht bringen. So betrachtet er auch seine eigene Verklärung nicht nur als eine solche bei Gott, sondern auch als Verklärung seiner in den Seinen, die auch durch den heiligen Geist bewirkt wird, der in den Seinen wohnen sollte, Joh. 16, 14. Sie beruht darauf, daß die Menschen zu ihm gezogen werden und an seiner Herrlichkeit Theil nehmen, und daher auf der ihm erteilten Vollmacht, ewiges Leben zu geben allen Denen, welche der Vater ihm geschenkt habe, wodurch Vater und Sohn geehrt werden, 5, 23., und zwar sind sie ihm gegeben *ἐν τῷ κόσμῳ*, 17, 6. Die Seinen sind noch in der Welt und bedroht von ihr, aber sie sind doch nur in sie gesendet, damit durch ihr Wort auch andere an ihn glaubig werden (17, 11. 14. 18.). Es ist also eine Verklärung des Vaters durch den Sohn im *κόσμος*, die Verklärung trägt über den Vater und Sohn hinaus in die Welt, aber nur mit der Rückbeziehung auf den

Vater. So wird die Verkürung zur Erlösung, und wird diese ganze Wirkung Jesu in der Welt als Befreiung von der Sünde und Rettung vom Verderben, 3, 16. 17. bezeichnet, oder als Mittheilung des wahren Lebens, Joh. 5, 24. 10, 28. 6, 39. (47—58.), wie er sich denn selbst das Leben nennt, 11, 25. 14, 6. Derselbe Gedanke liegt in verschiedenen Bildern vom Lebenswasser, 4, 14. 7, 37., Lebensbrod, 6, 48., vom Lichte, 8, 12. 9, 5. 12, 46., oder: er ist der Weg zum Leben, 14, 6., der gute Hirte, 10, 11. Dieselbe Idee liegt auf synoptischem Boden darin, daß es Jesus allein ist, durch den man zum Vater kommt, Matth. 11, 27., insbesondere die Unmündigen, welchen er denselben offenbart, die Mühseligen und Beladenen, die er dadurch von ihrer Last befreit, ferner daß er sein Leben als Lösegeld für sie gibt, Matth. 20, 28. 26, 28., das Verlorene zu retten gekommen ist, Matth. 18, 11. (15, 24. 10, 6.), Luk. 15., als Arzt der geistig Kranken, Matth. 9, 12. 13. Luk. 19, 10 u. f. f.

## 2. Das Objekt der Erlösung.

### a) Der Mensch.

#### §. 27.

Die mannigfaltigen Beziehungen der Lehre Jesu auf den Menschen vereinigen sich darin, daß er demselben auf der Einen Seite eine ausgezeichnete, über die ganze irdische Schöpfung erhabene Stellung zuschreibt, welche die Empfänglichkeit für eine eigenthümliche Gemeinschaft mit Gott begründet, andererseits alle Menschen so sehr als sündhaft erkennt, daß sie nur durch Gottes Gnade von dem Verderben der Sünde frei werden und zu dem Ziele des ewigen Lebens gelangen können.

Die Lehre Jesu umfaßt beide Seiten, die Würde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, doch herrscht die zweite Seite in seinen Reden vor. Dieß hängt zusammen mit seinem Verufe, sofern er als Erlöser gekommen ist, und mit dem erfahrungsmäßigen Zustande der Menschheit, welchen er ihr zum Bewußtseyn bringen mußte,

wenn er sich als Erlöser zur Anerkennung bringen wollte. Die erste Seite konnte er gar nicht entwickeln, ohne daß die zweite in ein helles Licht gesetzt war. Er konnte, was er Großes in der Welt stiften wollte, nicht direkt verwirklichen, sondern nur indirekt insofern, als vor Allem die von ihm ausgehende Kraft negativ wirken mußte zur Beseitigung der Sünde und des Verderbens. Deswegen konnte er nicht so lehren, daß er einfach die Würde des Menschen auseinander gesetzt und seine Thätigkeit auf sie gerichtet hätte, sondern er mußte ausgehen von der schärfsten Unterscheidung des Guten und Bösen, des Göttlichen und Widergöttlichen, des Lebens und des Todes. Er konnte sich hierin genau an das Alte Testament anschließen, welches auch den Menschen vorherrschend von dieser Seite betrachtet hatte. Zwar fehlt es dort nicht an Stellen, in welchen die andere Seite vorherrscht. Das Alte Testament geht von der ursprünglichen Schöpfung aus, und in seiner Urgeschichte der Menschheit bis über die Sünde hinaus, es gibt eine Hamartigenie, und faßt mithin den Menschen zuerst, abgesehen von der Sünde, als den nach dem Ebenbilde Gottes Geschaffenen ins Auge. Ohne daß dies nachher ausdrücklich wiederholt wäre, fehlt es doch nicht an Hervorkehrung dieser Seite des Menschen, als des über die ganze irdische Schöpfung erhabenen, von Gott ausgezeichneten, wie z. B. in Ps. 8., und überall mischt sich auch da, wo von der Sünde die Rede ist, mehr oder weniger auch die Betrachtung der anderen Seite ein. Aber eigentlich charakteristisch ist eben das der biblischen Anschauungsweise, daß sie den Menschen nie aufgibt, weil sie auch mitten im Verfall, den sie ganz bestimmt fixirt, doch einen göttlichen Heilsplan kennen lehrt, in Beziehung auf die gefallene Menschheit; das ist schon im Alten Testamente so gut wie im Neuen Testamente, und ebenso, daß nun im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit ein gewisser Heilsweg ausgezeichnet wird, den Gott nach seinem Rathschlusse die Menschen führt; die ganze Handlungsweise Gottes wird dadurch bestimmt. So sehr daher die Menschheit nach der Darstellung des Alten Testaments größtentheils ihre selbsternählten Wege geht, so waltet doch über ihr ein göttlicher Heilsplan, der geschichtlich zunächst die Abrahamiden und Jakobiden in seinen Bereich zieht, von Anfang an aber schon mit der Abzielung auf alle Geschlechter der Erde. So ist

in der heiligen Schrift trotz aller Fixirung des sündlichen Verderbens in der Menschheit doch die Anschauung von derselben eine viel tröstlichere, kraft des über ihr waltenden göttlichen Planes, der Begriff des göttlichen Heiles selbst entwickelt sich immer mehr, und so stellt sich auch allmählig ein hoher Begriff von Menschen und menschlichem Leben her. Die Menschheit wird in ihrer Erlösungsbedürftigkeit geschaut und doch als zu einer eigenthümlichen Gottesgemeinschaft berufen. So ist es nun auch in den Lehrreden Jesu selbst. Je entschiedener im Neuen Testamente die Gottesgemeinschaft, zu der wir berufen sind, in die Gegenwart hereintritt, um so mehr kommt auch da, wo nicht unmittelbar die menschliche Erhabenheit hervorgekehrt wird, doch die eigenthümliche Menschenwürde ans Licht, doch fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen dieß geoffenbart geschieht.

1. Die Lehre von **der menschlichen Würde**, als die erste Seite der Anthropologie, kommt unmittelbar nur in solchen Lehrreden Jesu vor, welche wir vorbereitende nennen können, weil sie nicht in den Mittelpunkt seiner Lehre hineinführen, mittelbar aber in den andern, sofern eben in der Erlösung selbst die Erhabenheit der menschlichen Natur und Bestimmung hervortritt.

a) Negativ spricht sich der Herr über die Würde des Menschen aus in Vergleichung mit den niedrigeren Geschöpfen in solchen Reden, in welchen er Werke der Menschenliebe als Pflicht darstellen will, um zu zeigen, daß er mit Recht Kranke am Sabbat heile, Luk. 13, 15. Matth. 12, 11., am deutlichsten bei Matth. 12.: ein Schaf, das in die Grube gefallen, holt man heraus, wie viel mehr soll man einen Menschen erretten? Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf? Ähnlich bei Luk. 13., wenn man einen Ochs oder Esel am Sabbat ablöst, um ihm das Leben zu fristen, so darf man gewiß viel mehr einen Menschen, eine Tochter Abrahams von den Banden lösen, womit sie Satan gebunden; Jesus nimmt das Moment der Abstammung von Abraham ausdrücklich auf, um es bei den pharisäischen Gesinnten, welche sonst so viel auf die theokratische Würde des Volkes hielten, gegenüber von ihrem Sabbatbegriff in die Wagschale zu legen. Weiter kommen andere Reden in Betracht, wo Jesus die Gemüther zu lebendigem Gottvertrauen zu erheben sucht, im Gegensatz zu dem Ver-

sinken im irdischen Sinne (Habsucht und Genußsucht), vgl. Matth. 6, 19. Luk. 12, 15—31. oder gegen Menschenfurcht und Leidensscheue, Matth. 10, 28—31.; in diesen Reden verweist er auf die niedrigeren Geschöpfe, für welche doch Gott so genau sorge, und im Gegensatz auf die höhere Würde des Menschen, der in Gott seinen Vater habe, Matth. 6, 25—32. 10, 31.

b) das Positive liegt im eigenthümlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, wie sich dieß aus dem Vaterbegriff Gottes ergibt. Gott ist der Urheber eines ihm selbst ebenbürtigen Lebens im Menschen, den er zur persönlichen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat; der Mensch kann in tieferem Sinne Kind Gottes werden, wie es im Gegensatz gegen heidnische Anschauung (Luk. 12, 30.) bei der Ermunterung zum Gottvertrauen ausgesprochen ist. Er ist in das Reich Gottes berufen: ein Gut, von welchem jedes andere erst abhängt, Matth. 6, 33. Luk. 12, 31. 32. und das Gott als Vater ihm zu bescheeren Willens ist (32.). Am einleuchtendsten wird dieß Verhältniß des Menschen zum Vater durch die Lehre vom Sohne, der der Menschensohn ist und sich vorzugsweise als solchen bezeichnet, wodurch sich der eigenthümlich christliche Begriff der Menschennatur ergibt, als einer solchen, welche selbst der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit ihr Raum gibt; aber abgesehen von dieser Vereinigung zur Einheit der Person jedenfalls für die innigste Gemeinschaft mit Gott empfänglich ist. So ist diese letztere eben der Zielpunkt auch der ganzen auf der Erscheinung des Menschensohnes beruhenden Oekonomie Gottes — welcher Begriff vom Wesen des Menschen nur die Rehrseite von dem Vaterbegriffe Gottes ist. Gott offenbart sich im Menschen und ist in ihm verklärt, allerdings um der Sündhaftigkeit willen nicht durch eine natürliche Entwicklung des Menschen aus sich selbst, sondern dadurch, daß im Menschen- und Gottes-Sohne die Menschheit als die an den Sohn glaubige die Bürgschaft solcher Verklärung findet. Dieß wird schon offenbar in den vorbereitenden Lehreden Jesu, z. B. in der Bergrede, wo ohne die bestimmte Beziehung auf den Erlöser doch die Würde des Menschen sehr stark hervorgehoben wird in seiner sittlichen Bestimmung nicht nur überhaupt für das Reich Gottes, Matth. 5, 3., sondern insbesondere in der Aufgabe, vollkommen zu seyn, wie Gott (5, 48.).



Daraus ergibt sich eben auch, wie nahe es lag, das völlige Gottvertrauen, namentlich in Betreff der irdischen Bedürfnisse, einzuschärfen; wo eine so hohe geistige Bestimmung vorliegt und durch Gottes Vaterhand verwirklicht wird, da muß die Befriedigung zumal dieser Bedürfnisse als das Untergeordnete mit aller Ruhe und Ergebung diesem Vater anheimgestellt werden; für den Himmel, nicht für die Erde ist der Mensch geschaffen, dort soll sein Schatz seyn.

c) Fragen wir nun nach einzelnen von Jesu hervorgehobenen Beziehungen der Menschenwürde, so gehört hieher

aa) daß er dem Menschen ein persönliches Leben zuschreibt, welches über alle äußere Gewalt erhaben selbst durch den Tod des Leibes nicht zerstört werden kann, jedoch ganz von Gott abhängig ist, Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. 5. (wo ganz gewiß nicht der Teufel, sondern Gott unter dem Gegenstand der rechten Furcht zu verstehen ist). Mit dieser Anerkennung ist weiter gegeben die Unterscheidung von *σωμα* und *ψυχη* und die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, sowohl des geistigen als des leiblichen Elementes (Matth. 10, 28.), wie auch da, wo von der Erlösung des Menschen die Rede ist, immer das doppelte Element in Betracht kommt, indem die *ζωη* als Element des Geistes und der Leiblichkeit aufgefaßt und daher die Auferstehung gewöhnlich mit erwähnt wird, Joh. 5, 24. 28. 29. 11, 25. vgl. Luk. 14, 14. 20, 35. 36. Vermöge dieses höheren über alle Gewalt erhabenen, vom Tode unzerstörbaren Seyns gehört der Mensch nicht bloß der Erde an, sondern zugleich einer unsichtbaren Ordnung der Dinge, in welche er einst ganz übergehen wird, Luk. 12, 20. 21. Matth. 6. 19—21. vgl. Luk. 12, 33. 34. (vgl. Matth. 5, 12.), wie Jesus auch eine Beziehung der Menschen zu einer unsichtbaren Geisterwelt annimmt, welche er theils als feindlich, theils als freundlich bezeichnet, Matth. 13, 39. Matth. 18, 10. Joh. 8. 44 ff. und welche sich eigenthümlich gestaltet bei Jesus, sowohl nach der freundlichen Seite (Joh. 1, 52.), als nach der feindlichen (Matth. 4, 1—11.). (Es bedarf nicht weiter ausgeführt zu werden, daß hier, wie durchaus, Jesus den Menschen nicht bloß als Einzelnen, sondern auch als Gesamtheit in diesen Beziehungen zeigt.)

bb) Ferner gehört hieher, was den Geist des Menschen be-

trifft, daß Jesus ein geistiges Auge im Menschen anerkennt, Matth. 6, 22. 23. vgl. Luk. 11, 34. 36., vermöge dessen er in Einsicht auf sein Verhältniß zu Gott Licht bekommt und Licht besitzt. Wie der Besitz und Genuß des leiblichen Lichtes ganz abhängig ist von der Beschaffenheit des leiblichen Auges, so der Besitz des geistigen Lichtes von der Beschaffenheit dieses Geistes-Auges. Ist das leibliche Auge gesund, so hat der ganze Leib Licht, im entgegengesetzten Falle ist er ganz in Finsterniß. Ist das geistige Auge gesund, so hat der ganze Mensch das höhere geistige Licht, dessen er bedarf. Alles kommt darauf an, daß dieses innere Licht sich nicht verfinstere, Luk. 11, 35. Ist es gesund, so wird der Mensch, weit entfernt das innere Licht bloß für sich zu haben, auch für seine vielleicht finstere Umgebung ein leuchtendes Licht (vgl. Matth. 5, 14.) Auf diese Stellen hat der Rationalismus großes Gewicht gelegt, um daraus auf ein aktives Princip der Religions-Erkennntniß im Menschen selbst und daher auf die Fähigkeit des religiösen Selbstdenkens und =Prüfens zu schließen. Allein es ist hier bloß von Receptivität die Rede, die allerdings nicht bloß passiv ist (reine Passivität ist nirgends, wo lebendige, dynamische Kräfte wirksam sind); wie das Licht dem Auge von Außen zukommen muß, so spricht er sich auch hier in Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Offenbarung des Sohnes durch den Vater (Matth. 11, 27. und Matth. 16, 17.) über das Geistesauge aus; wie das leibliche sonnenhaft seyn muß, so muß auch die göttliche Lichtes-natur an sich tragen, um das Licht von oben zu schauen; aber doch nur zu schauen. Diese Receptivität wird auch Spontaneität, wenn das Wasser, das er dem Menschen zu trinken gibt, in diesem selbst ein lebendiger Quell wird, Joh. 4, 14. Zugleich aber setzt er auch den Fall, daß dieses innere Auge verkehrt seyn kann, wodurch der Mensch des Lichtes beraubt wird, Luk. 11, 34. Er fordert aber allerdings seine Jünger zum Nachdenken über göttliche Dinge auf, Matth. 11, 15. 13, 14 ff. Sie sollen zusehen wie sie hören, Marc. 4, 24. und namentlich über ihn gerecht urtheilen, Joh. 7, 24. und darum prüfen, Luk. 12, 56. 57., dem aber, der das geistig Verliehene gewissenhaft anwendet, verheißt er stetes inneres Wachsthum, Matth. 13, 12. Luk. 8, 18. Joh. 8, 31. 32. — Er setzt besonders im Men-

schen ein Vermögen, den Willen Gottes zu erkennen, eine Erkenntniß, welche auch die Grundlage des Glaubens an ihn werden sollte. Er macht diesen Glauben davon abhängig, daß man geneigt sey, den Willen Gottes zu thun, Joh. 7, 17., was aber zunächst, abgesehen von der Lehre des Herrn selbst, ein Vermögen der göttlichen Willenserkenntniß über uns in uns selbst voraussetzt. Zugleich setzte er voraus, daß der zum Thun seines Willens geneigte Mensch auch seine Lehre zum Gegenstande seines Nachdenkens und seiner Prüfung machen werde und auch zu machen vermöge, aber diese Geneigtheit selbst betrachtet er nicht als bloße Sache der menschlichen Kraft, sondern wer empfänglich ist für die Lehre des Herrn, ist aus Gott, Joh. 8, 47., seine Werke sind in Gott gethan, 3, 21., er ist vom Vater gezogen, 6, 44., es ist ihm vom Vater verliehen, 6, 65., womit übereinstimmt, daß er zu Petrus, als dieser im Namen seiner Jünger den Glauben an ihn als den Sohn Gottes bekennet, Matth. 16, 17. sagt: das habe ihm nicht Fleisch und Blut geoffenbart, welche synekdochisch als Hauptbestandtheile des menschlichen Leibes für das ganze leibliche Leben, dann das ganze menschliche Wesen, aber doch immer im Gegensatz gegen die geistige Seite (Gal. 1, 16. vgl. 15. vgl. 1. Cor. 15, 50.) gesetzt sind; derselbe Gegensatz ist Matth. 26, 41. principiell ausgesprochen und daraus erkennen wir die Grundanschauung des Herrn

ce) von Wesen und Zustand des Menschen. So lange dieser Gegensatz von Fleisch und Geist als solcher besteht, läßt er den Menschen nicht zu der höheren Lebensform, welche als die göttliche erkannt wird, hindurchdringen. So offenbart sich im Menschen ein Gegensatz der Lebensrichtung, nicht als fester und ursprünglicher, aber als durch die Erfahrung bezeugt und beruhend eben auf der Isolirung von *σὰρξ* und *πνεῦμα*, die einander widerstreiten, statt daß sie geeinigt, d. h. die *σὰρξ* vom *πνεῦμα* durchdrungen und durchleuchtet, und die *σὰρξ* der von der Seele belebte, zwar in ihr Regungen seiner Kraft veranlassende, aber nicht sie beherrschende Körper seyn sollte. In Christo, als dem Menschensohn, ist daher sowohl *σὰρξ* als *πνεῦμα*, aber nicht so, daß beide für sich einen Gegensatz gegen einander bilden würden; in uns jedoch ist es ein solcher. Sofern nun die *ψυχή* als die Mitte die Einheit bezeichnet, so ist sie bald für das niedere, bald

für das höhere Leben gesetzt, Matth. 16, 25. Luk. 17, 33. Joh. 12, 25. Aus diesen Stellen ist klar, daß die Seele ein niedrigeres und ein höheres Lebensgebiet hat; wer sie als dem niedrigeren angehörig bereitwillig hingibt, der wird ihre Existenz im höheren retten, wird sie also wahrhaft gewinnen. Sie ist also das selbstbewußte Individuum in doppelter Lebenssphäre. Die niedrigere Seite der Seele, ihre Beziehung auf das sinnliche Leben wird insbesondere hervorgehoben, Luk. 12, 19. 20., dagegen die höhere, Matth. 16, 26. Luk. 9, 56., deswegen ist hier die Rede von ihrem *σῶμα*, nämlich eben für ihre höhere Bestimmung, es kommt bei ihr also nur darauf an, daß das richtige Element herrschend sey, die obere Sphäre auch die in der Wirklichkeit übergeordnete, daß sie durch das *πνεῦμα* wirklich begeistert sey, wodurch sie allein willig zum Guten wird. Wo aber die Seele in die *σαῶς* als Fleischlichkeit eingegangen ist, da ist ihre Geistigkeit ertödtet und bedarf einer Neugeburt. Sofern sie *ζωσα* ist, ist ihr eben 1. Cor. 15, 45. der Lebensgeist vom Schöpfer eingehaucht, sie muß daher eben dadurch gerettet werden, daß sie durch Christum im heiligen Geist erneuert wird. — Sofern nun aber der Mensch in sich selbst das Subjekt der Zurechnung und eines zurechnungsfähigen Lebens ist, ein Centralherd und Quellpunkt geistigen Lebens in sich hat, wird er von Jesus bezeichnet durch *καρδια*. Aus dem Herzen kommt alle sittliche Gesinnung und That, es ist die Bezeichnung der sittlichen Persönlichkeit, daher auch der Ursprung aller sittlichen Verunreinigung, Matth. 15, 18 f. Es bildet den *θυσανος*, in welchen der Mensch Alles, was für ihn Object wird, aufnimmt, als in den focus seines inneren Lebens, wo er es zu seinem geistigen Eigenthum macht und woraus es dann als solches wieder hervorgeht, Luk. 6, 45. Matth. 12, 35. Luk. 21, 34., daher aber, was wahrhaft von ihm aufgenommen werden soll, in sein persönliches Leben, in das Herz aufgenommen werden muß, um dort der Persönlichkeit assimilirt zu werden, Luk. 8, 15. Auch das Gute ist nur dann wirkliches Produkt des Menschen, wenn es aus dem Herzen kommt, Matth. 15, 8 f., die Verehrung muß eine Verehrung des Herzens seyn, wenn sie wahr seyn soll. Wie das Herz daher, so der Mensch, Matth. 12, 35. Im Herzen entscheidet sich die sittliche Richtung, hier wird ein Mensch rein, Matth. 5, 8.

oder das Gegentheil, Matth. 15, 18., das Herz wird beschwert von Ausschweifungen und Erbdienst, Luk. 21, 34. — Nach Allem diesem ist nun die Grundanschauung klar, wie sie sich aus den beiden Hauptstellen, Matth. 26, 41. und Joh. 3, 6. ergibt. Sofern eben das belebende Element des *πνευμα* in der *ψυχη* gesetzt ist, so ist sie die Willigkeit zum Guten; sofern sie selbst aber eben in dem *σωμα* ihr Daseyn hat, dieses zwar zur *σαρξ* belebt, aber zugleich dessen selbstständigem Einflusse dann ausgesetzt ist, dem Triebe nach sinnlicher Lust, der Scheu vor sinnlicher Unlust, so wird sie schwach, und indem sie nicht den Geist herrschen lassen, sondern selbst herrschen will, geräth sie ganz in die Gewalt der *σαρξ*, dieß ist der Matth. 26, 41. ange deutete Gegensatz. Bei den Jüngern war aber neben der *σαρξ* doch das *πνευμα* selbst eine wirksame Potenz, zwar sind auch sie nach Joh. 3, 6. Fleisch; nicht als ob es dem natürlichen Menschen an der vernünftigen Seele fehlte, aber die *σαρξ* herrscht in ihm, er ist mit *πνευμα* begabt, aber er ist nicht *πνευμα*, dieß wird er erst, d. h. es wird in ihm zum wirklichen Princip des persönlichen Lebens durch die Geburt aus dem Geiste.

So ist klar, daß in der Lehre des Herrn auch solche Stellen, welche die eine Seite am Menschen zunächst betreffen, doch auch auf die andere hinüberreichen. Da einmal im Menschen die Sünde eingewurzelt ist, so ist überall auch da, wo von seiner natürlichen Würde und Bestimmung die Rede ist, doch auch auf die Thatsache des Daseyns der Sünde im Menschen Rücksicht genommen. Und eben darum führt uns diese Betrachtung von selbst auf die zweite Seite hinüber:

## 2) Die Lehre Jesu von der Sünde des Menschen.

Schon das Alte Testament gibt neben dem Bewußtseyn der Würde des Menschen, welche es in seinem Begriff als dem des göttlichen Ebenbildes von Anfang ausspricht, und auf verschiedene Weise durch die Idee eines Bundes Gottes mit den Menschen, anfänglich nur einzelnen, aber sich ausbreitend über alle Welt, beurfundet, auf der anderen Seite auch ein tiefes Bewußtseyn der Sünde kund. Beides ist nothwendige Folge des ethischen Charakters der alttestamentlichen Religion, im Gegensatz zu dem ästhetischen der heidnischen Naturreligion.



Daher ist auch diese Anschauungsweise nicht bloß einem Buche oder einer Periode des Alten Testaments eigenthümlich, sondern sie zieht sich durch das Ganze hindurch. An der Spitze seiner Geschichte steht ein sittlicher Fall des Menschen, wonach nun die ganze Entwicklung des Geschlechts einerseits eine Entwicklung der Sünde wird, andererseits aber durch das Eingreifen Gottes eine Führung des Geschlechts nach einem Heilsplan.

Demgemäß spricht sich nur das Alte Testament über die Allgemeinheit der Sünde und ihr Eingewurzeltseyn in der Welt bestimmt aus. Genes. 6, 5. 11—13. 8, 21. 1. Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Job 4, 17—19. (9, 2. 17, 7. 14, 4. 25, 4—6.) Prov. 20, 9. (Weisß. Sal. 3, 12.). Solche Stellen geben das Resultat der sittlichen Erfahrung einer bestimmten Zeit. Ueberhaupt aber war die ganze Dekonomie des Alten Testaments darauf berechnet, den Menschen zur Sündenerkenntniß zu führen, namentlich durch das Gesetz. Wie tief die Sünde eingewurzelt sey, so daß sie zu vermeiden ihm höchst schwierig oder gar unmöglich sey, woraus sich dann ihre Allgemeinheit erklärt, ist Genes. 8, 21. Ps. 51, 7. 58, 4. Jes. 48, 8. ausgesprochen. Die Sünde ist nicht bloß als That, sondern als habituelle Existenz vorhanden. Und gegen das Ende der Prophetie bricht die Erkenntniß durch (Ezech. 36.), daß Gott ein neues Herz geben müsse, wenn das Volk das bisher nicht gehaltene Gesetz halten und in dem Bunde leben solle. Mit diesem Bewußtseyn steht sie im babylonischen Exile da. So tief war die Erkenntniß der Sünde im Alten Testamente. Das Wesen desselben wurde aber erkannt als Ungehorsam und Empörung gegen Gott, und Schuld mit sich führend, das lag im Begriff des Gesetzes. Der Gottesdienst mit allen seinen Einrichtungen wies darauf hin, wie sie einer Sühne bedarf. Die Prophetie enthüllte den Gang der göttlichen Führung, welche eben auf eine Entwicklung des sittlichen Bewußtseyns abzweckte. Das waren die Elemente, welche neben ihrer thatsächlichen Erkenntniß auch noch ihr Wesen enthüllen mußten.

Wenn nun die Lehre Jesu dem Menschen einerseits eine über die ganze irdische Schöpfung erhabene Würde zuschreibt, welche er auf seine Empfänglichkeit für eine Gemeinschaft mit Gott gründet, so erkennt sie andererseits den Menschen als sündhaft an, und zwar

so sehr, daß er nur durch Gottes Gnade von dem Verderben der Sünde frei werden, und das Ziel seiner Bestimmung, das ewige Leben, erreichen kann.

Die Lehre Jesu von der Sünde wird in der biblischen Theologie gewöhnlich sehr dürftig behandelt, und doch zeigt sie sich bei etwas genauerer Forschung sehr reichhaltig und tief, und enthält alle Keime für die apostolische Entwicklung der Lehre von der Sünde, wenn man schon sagen darf, daß Jesus mehr gelegentlich als ex professo und zusammenhängend den Stoff behandelt habe. Der Stoff ordnet sich unter die Begriffe vom Wesen und von der Allgemeinheit der Sünde.

a. Der allgemeine Begriff vom Wesen der Sünde ist der der Gottwidrigkeit in Gesinnung und That. Daher ihr Begriff ἡ ἀνομία Matth. 7, 23. 13, 41., ἀνομία ohne Artikel Matth. 23, 28., aber auch ἡμαρτία, und zwar ἡ ἡμαρτία als Gattungsbegriff Joh. 8, 34. 16, 8., oder ebenso, sofern sie im bestimmten Menschen ist Joh. 8, 21., aber auch als Bezeichnung der einzelnen Sünde ohne Artikel Matth. 12, 31. Ist ἀνομία Gesetzeswidrigkeit, so ist ἡμαρτία das Verfehlen des Ziels, die Abweichung von der Norm desselben, daher ἡμαρτιαί als einzelne Abweichungen Luk. 11, 4. Matth. 9, 2. 5 f. Joh. 8, 34. 20, 23. (häufig in der Phrase ἀφικεῖν τὰς ἡμαρτίας). Ein anderer Ausdruck für die einzelne Sünde ist παραπτώματα, einzelne Uebertretungen des göttlichen Gesetzes Matth. 6, 14 f. Marc. 11, 25 f., endlich ὀφειλήματα, (Matth. 6, 12.) Schuld, sofern die Sünde überhaupt und jede einzelne Sünde für den Menschen eine Schuld ist, vermöge welcher er strafbar ist, mithin die Obliegenheit hat, dem Gotteswillen eine Genugthuung, ein Entgelt zu geben, daher die Sünde unter dem Bilde einer Geldschuld dargestellt wird, welche, wenn sie nicht erlassen wird, ganz und gar bezahlt werden muß, Matth. 5, 26. 18, 23—35. Der Mensch als Sünder, als der, an welchem die Sünde habituell haftet, ist der ἡμαρτωλός Luk. 5, 32. Matth. 9, 13., im Gegensatz des δικαίος, oder, sofern er beharrlich die Sünde thut: ὁ ἐργαζόμενος τὴν ἀνομίαν. Matth. 7, 23. Schon aus diesem Sprachgebrauche ergibt sich übereinstimmend mit seinen Erklärungen der Begriff der Sünde nach der Lehre Jesu. Sie ist der Widerspruch gegen den νόμος als gegen den Willen Gottes, daher Gottentfremdung,

im Anschlusse an den alttestamentlichen Begriff. Jesus hat sie in ihren zwei vornehmsten Weisen in der reichen und tiefen Parabel vom verlorenen Sohne Luc. 15, 11 ff. geschildert. Zunächst scheint die Sünde nur in dem jüngeren Sohne gezeichnet, — Entfremdung von Gott, in gleichem Maße fortschreitend mit der Sucht nach falscher Selbstständigkeit — er selbst faßt sein ganzes früheres Leben in seinem Bekenntnisse zusammen, aber auch bei dem älteren Sohne tritt später der Widerspruch gegen des Vaters Willen ja noch hervor, obgleich er äußerlich bei dem Vater geblieben war. Eben weil sie Gottentfremdung ist, hat die Sünde ihre Spitze in dem Unglauben an Christum; denn in Christo hat sich Gott im Neuen Testamente dem Menschen geoffenbart und nahe gebracht. So wird sie Joh. 16, 8., sofern der heilige Geist die Welt ihrer überführen wird, in diesen Unglauben gesetzt. Darin concentrirt sich alle Gottwidrigkeit. Sie wird aber auch positiv zum Haffe gegen Gott, Matth. 6, 24. Die negative Seite, daß man nur der Welt dient, und nicht Gott, ist bloß der Schein der Oberfläche; in der That muß man Gott hassen, wenn man der Welt dient, denn sie ist ihm wesentlich entgegengesetzt. Gott ist aber hier noch allgemein gefaßt, wie meist in der Bergrede überhaupt, abgesehen von seiner besonderen Offenbarung in Christo. Beide Gedanken der benannten Stellen sind daher combinirt in Joh. 15, 23. 24.

Die Gottwidrigkeit aber, welche im Wesen der Sünde liegt, ist zugleich Fleischlichkeit, Joh. 3, 6. Sie hat ihren Anlaß und Sitz in der *σαρκ*, wie diese als die niedere Lebenssphäre den Gegensatz zum *πνευμα* bildet, aus ihr entspringen die auf das niedrigere Leben gerichteten Begierden, *ἐπιθυμια*, Matth. 4, 19. Luc. 8, 14., durch welche das Herz beschwert und herabgezogen wird. Ihnen ergibt sich, wer sich Gott entfremdet, und wer sich Gott entfremdet, ergibt sich ihnen. Eben die Hingebung an sie vollendet sich in den zwei Richtungen des gottwidrigen Wesens; einmal der Abkehr von dem Höheren, der Verläugnung desselben, Lüge, und dann in der Entgegensetzung, der Feindschaft gegen Gott. Und diese beiden Charakterzüge geben Anlaß, die Sünde als teuflisch zu bezeichnen, Joh. 8, 37. 40 ff., Lüge und Haß. Daraus ergeben sich dann zwei Grundformen der Sünde, die offene und die verdeckte Gottentfremdung, wie Jesus sie eben

in der Parabel vom verlorenen Sohne in den beiden Söhnen zeichnet, wie sie ihm in seiner Umgebung als Zöllner und Sünder einerseits und Pharisäer andererseits gegenüber standen.

Die Lehre Jesu hat also die alttestamentliche Anschauung vom Wesen der Sünde bloß insofern zugespitzt, als sie die Positivität derselben sehr bestimmt hervorhebt, und weil die Offenbarung Gottes jetzt vollendet ist, dasselbe in dem Widerspruch gegen diese, also im Unglauben gegen Christus, und letztlich in der Lästerung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31. 32. auch vollendet sieht.

Im Uebrigen ist ihm eigenthümlich, daß er gegenüber von jenen beiden Klassen der Sünde besonders nachdrücklich die Sünde in ihrer Innerlichkeit auffaßt; sie verunreinigt den Menschen von innen heraus, und ist zunächst etwas Innerliches, das im innersten Grunde der Persönlichkeit wurzelt und heimisch ist, Matth. 15, 11. 15—20., ebenso schon in der Bergrede, und später in der antipharisäischen Rede. Die innerliche Qualität macht das Zürnen zur Verlegung des Gebotes: du sollst nicht tödten. Die innere Sünde ist so sehr die Hauptsache, daß um ihrerwillen die Größe oder Kleinheit der That nicht mehr in Frage kommt. Eben deswegen sind auch die Worte so bedeutungsvoll als Offenbarung des Innern, Matth. 12, 34., des Totalcharakters, nach welchem die Frucht des Lebens gestaltet ist, Matth. 12, 33. 35. (unter dem Bilde des Baumes und des Schages). Nur diese sittliche Totalbetrachtung ist daher eine berechtigte nach Matth. 7, 16—26. Und es ist hiermit auf das Entschiedenste eine organische, lebendige Ansicht der menschlichen Sittlichkeit im Gegensatz gegen alle mechanische und todte, welche die einzelne Handlung als solche dem Urtheile unterwirft, aufgestellt. Auch auf alttestamentlichem Boden war dieser Grundsatz schon erkannt, daß der Mensch nach seinem Herzen beurtheilt werden müsse; aber Christus hat ihn eben gegenüber von aller pharisäischen Entstellung neu eingeschärft und in seiner ganzen Lehre folgerichtig durchgeführt.

Mit der Innerlichkeit der Sünde hängt ihre Schuld und Strafbarkeit zusammen. Denn je strenger sie innerlich gefaßt wird, desto mehr schließt sie die eigene Causalität in sich und setzt den Menschen zurechnungsfähig; als freie Verlegung des Pflichtverhältnisses zum gött-

lichen Willen setzt sie aber eben auch die Nothwendigkeit einer Genugthuung. Die Schuld spricht sich schon darin aus, daß die Sünde den Menschen entwürdigt, einmal der ursprünglichen, in seinem Verhältniß zu Gott gegründeten Würde beraubt, Matth. 15, 11., dann eben der Würde der Sohnesstellung im Hause Gottes, Luk. 15, 18. 19. und der Gemeinschaft mit Christo und mit Gott in ihm, Matth. 10, 37. 38. vgl. 33. Diese freie Entwürdigung gegenüber von Gott als Schuld schließt aber auch die andere Seite, die Strafbarkeit, das *ενοχος* = Verhaftet=Sehn, Matth. 5, 22. in sich. Daher wird von dem Sünder Rechenschaft gefordert, Luk. 16, 2., zumal aber im Endgericht, Matth. 12, 36. Er muß Genugthuung geben, Matth. 18, 25—35. Schuld und Strafbarkeit sind aber einer Abstufung unterworfen wie die Sünde selbst, Luk. 12, 47 f. Joh. 15, 22. 9, 41. Der Mensch ist zwar selbst schuld, wo die Erkenntniß fehlt, aber wo sie nun vorhanden ist, wird die Schuld dadurch noch größer. Mit der Sünde ist darum nun das Uebel unzertrennlich verbunden. In einer Welt, in welcher alles Leben, der Complex aller Güter und die ganze Weltanrichtung von Gott ist, kann die Sünde als Gottwidrigkeit nichts Anderes wirken, als daß zugleich eine vollständige Auflösung des Lebens, welches von Gott ist, eintritt, Licht und Leben, welche von ihm kommen werden, in dem Maße schwinden müssen, als die Sünde da ist. Daher treten *θάνατος* und *σκότια* ein, Joh. 12, 46. 3, 19. 8, 12. vgl. Luk. 22, 53. Der Tod ist zunächst nicht im physischen Sinne, sondern als allgemeiner Auflösungsprozeß zu verstehen; er zeigt sich für gewöhnlich mehr relativ und partiell; aber diesen Erscheinungen steht sein Begriff in ganzer Fülle und Absolutheit gegenüber; und immer gehören sie einem Prozesse an, der auf diese Vollendung hinstrebt, wenn ihm nicht eine andere Wendung durch neues Leben und neues Licht gegeben wird; daher denn auch in der Apocalypse als die Spitze der zweiten, d. h. ewige Tod hervortritt, während er sich auf den übrigen Gebieten des Neuen Testaments sowohl als der irdische, als auch der geistige zeigt. Dieser Alles zusammenfassende Todesbegriff ist namentlich den johanneischen Reden charakteristisch, vgl. Joh. 5, 21., mit dem Gegensatz des *ζωοποιεῖν* als des Werkes des Sohnes. Die *νεκροί* sind hier in beiden Beziehungen zu denken. Das *μὴ ἀποθάνειν* als



die Erlösung vom Tode ist daher hier ein Factum, welches nunmehr in den schon begonnenen Todesprozeß auffallend hineintritt, vgl. 6, 50. 11, 26. Aber auch in synoptischen Stellen haben wir diesen vollen Todesbegriff, wie in dem Ausspruche über den Zustand des verlorenen Sohnes in seiner Gottentfremdung, Luk. 15, 32. Und so ist auch der Begriff von den Todten zu fassen in Matth. 8, 22. Luk. 9, 60. Die leiblich Todten mögen von den geistlich Todten bestattet werden, welche doch zu etwas Besserem nicht taugen: der aber für das Reich Gottes bestimmt ist, soll dieses verkündigen. Auch das Verlorenseyn gehört hieher, Luk. 19, 10. vgl. Joh. 3, 16. (10, 28.) denn es ist der Gegensatz von der *ζωή αἰώνιος*, wie auch die *ἀπολαύς*, Matth. 7, 13. (vgl. 14.) In diesem Begriff nun ist auch die aus dem Alten Testamente schon vorausgesetzte Anschauung eingeschlossen, daß der leibliche Tod Folge der Sünde ist, eben daher auch die Erlösung von der Sünde wesentlich Befreiung vom Tode ist, die Auferweckung ist darin mitbegriffen. Christus ist nicht nur überhaupt das Leben, sondern insbesondere die Auferstehung für uns, Joh. 11, 25. 26. (6, 44. 54.) Das zieht sich durch seine ganze Geschichte wie Lehre hindurch, vgl. Matth. 11, 5. Der leibliche Tod ist nur ein Moment in dem Lebensauflösungsprozeß der Sünde. Wie sich das Band zwischen dem Sünder und Gott löst, so löst sich auch das Band des persönlichen Lebens durch die Entfernung von dem wahrhaftigen Quelle desselben.

Wie wir schon aus Anlaß des Begriffes der Innerlichkeit der Sünde gesehen haben, so ist es der Lehre Jesu eigenthümlich, die Sünde nicht bloß als That sünde zu fassen. Sie ist vielmehr ein Zustand, eine habituelle Bestimmtheit oder ein Gang, welcher sich in der That sünde nur ausspricht. Das liegt in der Vergleichung des Menschen mit einem guten oder bösen Baume, Matth. 12, 33—35. Luk. 6, 43. Matth. 7, 17. 18. Die atomistische Anschauung ist schon hiermit der dynamischen gewichen. Jesus hat eben ein warnungsvolles Wort an die Pharisäer gerichtet, und beleuchtet dasselbe näher damit, daß er zeigt, wie kein Wort und That für sich genommen werden dürfe, sondern immer im Zusammenhange, weshalb auch ein einzelnes Wort einen tiefen Abgrund der Sünde enthüllen könne. So spricht sich das Zuständliche auch aus in der Vergleichung des Sün-

ders mit dem Kranken, der des Arztes bedarf, Matth. 9, 12. Aber Jesus spricht sich über das Verhältniß des Sanges und der wirklichen Sünde selbst aus: Joh. 8, 34. Jede Sünde, wie sie aus dem Sange hervorgeht, so bestärkt sie auch denselben und steigert ihn, sie ist nicht bloß eine That, sondern sie wird zur Macht, welche den Menschen bemächtigt und in ihren Fesseln hält, die Bethätigung der *ἐπιθυμία* steigert ihre Macht. Diese Macht setzt der Herr voraus, wenn er von sich als Erlöser sagt, er werde sie frei machen. Auch Matth. 12, 43—45. gehört hieher, er spricht hier mit Beziehung auf die damalige böse Generation des jüdischen Volkes, bei welcher auch eine scheinbare Besserung nur einen um so tieferen Verfall nach sich ziehen wird. Auf die letzte Wurzel aber geht er Joh. 3, 6. zurück, wo er einen durch die natürliche Geburt begründeten fleischlichen d. i. sündlichen Zustand setzt. Also der sündliche Sange des Menschen ist mit seiner natürlichen Geburt, mit seiner Natur selbst schon gegeben — eine Lehre, welche der Apostel Paulus am meisten entwickelt hat. Ueberall aber, wo er auch nicht didaktisch ausdrücklich entwickelt ist, wird dieser natürliche Zustand als der der Erlösungsbedürftigkeit vorausgesetzt. Wohl gibt es noch eine Erlösungsfähigkeit, aber nicht so als ob sich der Mensch selbst erlösen könnte, sondern es handelt sich bloß um die Art, wie er sich zu der Erlösung, welche ihm geboten wird, verhält. Aber auch hier ist eine Schranke. Es gibt ja Matth. 12, 31. eine Sünde, welche nicht vergeben werden kann. Dieß führt uns aber darauf zurück, daß die vollendete Sünde der Widerspruch des Unglaubens gegen die Erlösung ist, der Erlösungsthätigkeit Gottes gegenüber entscheidet sich die Sünde. Durch Bewußtseyn und Beharren vollendet sie sich selbst. Matth. 11, 20—24. (vgl. 16—19.). Eben daher gehören alle die klagenden Reden Jesu über den Unglauben seiner Zeitgenossen, besonders der Volkshäupter und Joh. 16, 8. 15, 22. Und als Spitze des Unglaubens an ihn und den Vater ist nun die Lästerung gegen den heiligen Geist zu betrachten, Matth. 12, 31. Luc. 12, 10. Marc. 3, 28.

b) Die Allgemeinheit der Sünde ergibt sich eben daraus von selbst, daß der Sange, welcher ihr Wesen ausmacht, ein zur menschlichen Natur gehöriger ist. Wenn schon im Alten Testament

mit der Erkenntniß, daß wir eines neuen Herzens bedürfen, auch die Allgemeinheit der Sünde erkannt war, so kann das Letztere um so weniger fehlen in der neutestamentlichen Lehre, insbesondere der Lehre Jesu, im Zusammenhange mit der Wahrheit der Erlösung. Es ist auf's stärkste in's Licht gesetzt, Joh. 3, 3—8., wenn ganz allgemein gesagt wird, daß Niemand ohne eine neue Geburt in das Reich Gottes kommen könne.

Am bedeutungsvollsten sind in dieser Beziehung überhaupt die beiden sich wechselseitig erklärenden Gespräche mit Nikodemus Joh. 3. und mit dem reichen Jüngling Matth. 19. (vgl. S. 24, 2, a) bb) α.) In beiden läßt sich Jesus auf die Frage ein, was zu thun sey, um in das Reich Gottes zu kommen, oder um das ewige Leben zu erlangen. Und in beiden antwortet er im Wesentlichen das Gleiche, im einen Falle direkt, im andern indirekt, je nach der Individualität des Mannes. Mit dem zwar bedächtigen aber zuversichtlichen Nikodemus hat er einen ähnlichen und doch etwas anderen Gang zu gehen, als mit dem jugendlich raschen in seiner Weise begeistert ernsten Jüngling, der in seinen jungen Jahren schon ein Oberster der Schule, Synagogen-Vorsteher war, und voll edlen Dranges zum Guten, in welcher Hinsicht er es nicht bei dem gewöhnlichen Maaße bewenden lassen will, und eben darum zu dem Herrn kommt, um von ihm als dem guten Meister gewiß und vollständig zu erfahren, was er zu thun habe, um in das ewige Leben zu kommen. Beide sind ganz gewiß bei sich selbst, der Eine: daß ihm das ewige Leben nicht fehlen könne, der Andere: daß er Alles zu leisten vermöge, was zur Erlangung des ewigen Lebens gehöre. Bei Beiden kam Alles darauf an, sie zur richtigen Selbsterkenntniß zu führen, und erst durch die rechte sittliche Demüthigung hindurch sie willfährig zu machen, sich der Leitung des Herrn zu unterwerfen, und so den rechten Weg zum Heile zu gehen. Eben daher gestalten sich die Unterredungen mit Beiden so, daß sie zur Erkenntniß der Sünde führen und zwar namentlich dahin, die Allgemeinheit der Sünde zum Bewußtseyn zu bringen. Denn Beide nehmen sich für Solche, die doch in sittlicher Absicht eine Ausnahme machen, oder mindestens zu den Allerbesten gehören; also mußte er ganz allgemein reden. — Niemand ist gut als Gott allein und wo es sich um

Gutes thun handelt, da kann man sich nur auf Eines verlassen: daß was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott und durch ihn möglich ist, (Matth. 19, 26. Marc. 10, 27.), wenn der Jüngling Jesus für einen menschlichen Lehrer hielt, und doch als den guten Meister anredete, so war er noch auf falschem Wege. Niemand ist gut, Jedermann muß es erst werden, und kann es nur werden durch die Kraft und Gnade Gottes, das ist die eigentliche Anwendung des Gespräches, welche somit dasselbe sagt, was Jesus dem Nikodemus erläutert. Und der allgemeine Satz bildet dann die Grundlage zu der besonderen Probe der Selbsterkenntniß, welche Jesus (Matth. 19, 21.) mit dem reichen Jünglinge anstellt.

Aber dieser Satz von der Allgemeinheit der Sünde geht auch sonst aus seiner Lehre hervor, namentlich wo er von seinem Werke redet. Auf der einen Seite gibt er ja immer sein Werk als das für alle Menschen bestimmte, Joh. 17, 2. 3, 16. Matth. 13, 38. 31., auf der anderen Seite sagt er, er sey gekommen um das Verlorene zu retten, also müssen in seinen Augen Alle verloren seyn, ohne besondere Hilfe, und eben das allein ist nöthig zur Theilnahme an seinem Werke, Matth. 9, 12. 13., daß sie sich als Sünder, als Kranke erkennen. Nur ist bei dieser entschiedenen Behauptung und durchgängigen Voraussetzung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit nie zu übersehen, daß er, wie das ganze Alte Testament und Neue Testament, auch abgesehen von der Erlösung doch schon einen sittlichen Unterschied macht; es gibt Gerechte und Lasterhafte; dieß zeigt jeder Rückblick auf die alttestamentliche Geschichte, ja der Hinblick auf die Heidenwelt, wie Jesus hier mit Vorliebe den jüdischen Gerechtigkeitsstolz zu demüthigen sucht durch liebevolle Hervorhebung edler heidnischen Beispiele aus der heiligen Geschichte des Alten Testaments. Matth. 12, 42. Auch geht er auf die Urgeschichte und in ihr auf den gerechten Abel zurück. Matth. 23, 35.

## b) Die Welt in ihrem Zusammenhange mit dem Fürsten dieser Welt.

## §. 28.

Wie die Sünde im einzelnen Menschen nicht bloß als einzelne Thatſünde beſteht, ſondern als ein Hang, ſo beſteht die Sünde des einzelnen Menschen auch nicht abgetrennt von der Sünde der übrigen Menschen, ſondern zwiſchen der Sünde Aller erkennt Jeſus einen lebendigen Zuſammenhang an, welcher theils auf der Identität der menſchlichen Natur in allen Einzelnen, theils auf der Wechſelſeitigkeiſt der gegenseitigen Einwirkung beruht, und vermöge deſſen die Sünde als ſündiges Gemeinleben erſcheint, deſſen Einheit Jeſus die Welt (*κοσμος*) nennt. Ja er geht in Beziehung auf die Sünde ſelbſt über die Menſchheit hinaus und erkennt einen Zuſammenhang der menſchlichen Sünde mit der Sünde übermenſchlicher Weſen an, inſbeſondere Eines Weſens, das er als den Böſen ſchlechthin, als den Feind, *διαβολος*, *Σατανας* bezeichnet, den Fürſten dieſer Welt, deſſen Sündlichkeit er in urſächlichen Zuſammenhang zu der menſchlichen Sünde ſetzt.

1. Daß Jeſus die Sünde nicht bloß in den einzelnen Akten, ſondern als organiſche Einheit in jedem einzelnen Menſchen ſchaut, ergibt ſich aus dem Bilde des böſen Baumes, der freilich mannigfaltig verzweigt und reich an Früchten ſeyn kann, aber vor allen Thatſünden iſt der Hang im Menſchen als dem *ἐκ σαρκος γεγεννημενος*. In ähnlicher Weiſe nun betrachtet er ſolgerichtig die Sünde des Einzelnen nicht abgetrennt von der der übrigen Menschen, freilich nicht in dem Sinne: als hätte nicht ein Jeder für ſich Rechenſchaft zu geben. Vielmehr bleibt ſein ganzes ſittliches Verhalten für jeden Einzelnen Gegenſtand ſeiner perſönlichen Verantwortlichkeit, und mithin der perſönlichen Zurechnung, Matth. 12, 36. 37. Aber auf der andern Seite iſt die Sünde ein Geſammtleben, wie von ſelbſt nahe liegt, wegen der Identität der menſchlichen Natur in Allen, ſo weit ſie aus dem



Fleische geboren sind, Joh. 3, 6. Sie sind vermöge ihrer natürlichen Geburt Fleisch und für das geistliche Reich Gottes nicht empfänglich; das sündliche Gemeinleben vererbt sich also auf dem Wege der natürlichen Abstammung. — Aber zu dem Gesamtleben in der Sünde trägt auch die wechselseitige Einwirkung der Menschen auf einander bei. Es muß in der Welt Mergerniß kommen, Matth. 18, 5., dieß ist unter der Voraussetzung, daß die Sünde wirklich in der Welt ist, nothwendig; daraus ist eben eine nothwendige Folge, daß ein Mensch dem Andern Anlaß und Reiz zur Sünde durch sein Sündigen geben muß. Daher kann ein edler Anfang im Guten gestört und zerstört werden, B. 6. Und darum ist die menschliche Gesellschaft theils bedauernswerth, theils strafbar (*οὐαι*), indem dieser wuchernde Einfluß der Sünde mit Schuld und Verderben verbunden ist. Aber auch der einzelne Mensch ist zu bedauern, der Mergerniß gibt, sofern seine Schuld und Strafwürdigkeit durch diesen Einfluß sich steigert, B. 6., und er selbst dadurch nur immer schlimmer werden kann. Daher Jedem theils die äußerste Strenge gegen sich selbst in Unterdrückung seiner sündlichen Begierde eingeschärft wird, B. 8. 9., theils lebendige Achtung gegen Diejenigen, die leicht ein Mergerniß nehmen, B. 10. Marc. 9, 42. Luk. 17, 1. 2. vgl. Matth. 5, 29. 30. (das auszureißende Auge ist die Lust, welche die Blicke leitet und beseelt und in ihnen sich zu befriedigen trachtet, diese Lust könnte im Herzen bleiben, auch wenn das Auge ausgerissen wäre, und eben daher kann umgekehrt auch die Lust ertödtet werden, indem das Glied erhalten bleibt. Um diese Tödtung handelt es sich. Die Glieder des alten Menschen müssen entfernt werden, die *ἐπιθυμιαί*, die sich mit dem Leibe zusammenschließen und nach deren Ertödtung das betreffende Glied ein ganz anderes wäre, vgl. die Glieder auf Erden, Col. 3, 5.). Vermöge dieser freien wechselseitigen Einwirkung wird nun wohl auch das Gute sich wirksam verbreiten, aber bei der Allgemeinheit der Sünde fragt es sich, woher denn Gutes dazu vorhanden seyn solle? Marc. 9, 50. Luk. 4, 34. 35. Matth. 5, 13. Das Salz ist ja unbrauchbar geworden, hat seine Kraft verloren. Wenn nicht von außen oder vielmehr von oben ein ganz anderes Princip organisch mitgetheilt wird, so kommt aus diesem Gesamtleben, als solchem, eine Rettung von der Sünde

nicht; in diesem ist vielmehr ein beständiger Kreislauf der sich selbst stets ansiehenden und zum Vollzug bringenden Sünde.

Dieses Gesamtleben nennt er nun die Welt *κοσμος*. Dieser Begriff kommt bald in engerer, bald in weiterer Bedeutung vor, und daher auch mit verschiedenen näheren Bestimmungen. Zunächst ist der *κοσμος* das Weltall, Joh. 17, 5. 24., wo von der Schöpfung als der Grundlegung der Welt die Rede ist, ebenso wohl Matth. 16, 26.: was hätte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele; dann die Menschenwelt, die Menschheit in ihrem ganzen Umfange, Matth. 13, 38. Joh. 3, 16. Marc. 14, 9. 16, 15. näher, indem die irdische Ordnung der Dinge besonders hervortritt, Joh. 16, 28. 16, 21., (von der Geburt des Menschensohnes und des Menschen überhaupt in die Welt) oder die auf Erden lebenden Menschen besonders hervortreten, Joh. 9, 39. (*τον κοσμον τουτον*), dann die Menschenwelt unter der irdischen Ordnung der Dinge, im Gegensatz gegen Gott, sofern in ihr die Sünde herrscht, Matth. 18, 7. 5, 14. Joh. 7, 7. 14, 17. 22. 16, 20. 33. 17, 9. 16. 25. 12, 47. vgl. 6, 33. vgl. 12, 31. 16, 11. 14, 30. Diese sündige Welt bildet so auch den Gegensatz gegen die, welche sich an Gott anschließen — die Gläubigen, sofern sie aus der Welt auserwählt sind, Joh. 15, 19. und nicht von ihr sind, 15, 19. 17, 14. 16. Der *κοσμος* ist die Einheit des sündlichen Gesamtlebens auf Erden, ohne auf die Menschenwelt beschränkt zu seyn, wo die Sünde ihr Leben bis zu einer ins Ungeheuere gehenden Macht gesteigert hat. Dieser feste Bestand muß durchbrochen werden, wenn sie überwunden werden soll.

Ueber der Einheit des sündlichen Gesamtlebens wird aber von Jesus die Mannigfaltigkeit in demselben nicht übersehen, die der Zeitalter, der Nationalitäten, Individualitäten. Dieß erhellt schon aus der verschiedenen Art, wie er die Menschen, mit denen er nicht in unmittelbare Berührung tritt, in sittlicher Hinsicht beurtheilt, wie Matth. 13, wo er vier Classen des Verhaltens zum Worte Gottes unterscheidet, oder Matth. 21, 31., wo er den Zöllnern das Himmelreich vor den Pharisäern zuerkennt, theils aber besonders aus seiner gänzlich individuellen Behandlung der einzelnen Apostel.

Er hat die Sünde in allen erkannt, und ihr entgegengearbeitet; aber wo er auch am ernstesten spricht, wie Matth. 16, 23., ist es doch ein milderer Ton, bei Allen, als gegenüber dem Einen Judas, Joh. 6, 70. 71. Mit wie großer Langmuth er ihn bis ans Ende trug, so erkannte er doch schon am Ende des ersten Lehrjahres, daß in ihm die Sünde bössartiger sey. Ebenso erkennt er die Verschiedenheit der Nationalitäten an, er deutet die heidnische Sünde an Matth. 6, 32., namentlich als Mißkennung Gottes und Hingebung an die Welt. Besonders aber hat der Herr den jüdischen Nationalstolz in's Auge gefaßt, als Selbstüberhebung im Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes und der theokratischen Führung, verbunden mit dem Widerstreben dagegen; die Sünde seiner jüdischen Zeitgenossen, dieser *persec* Matth. 12, 38—45. 16, 1—4. Das Volk war der Masse nach in jener Zeit verkehrt und seinem Bundesgotte untreu, *μοιχαλς*, widerspenstig gegen Gott und seinen geoffenbarten Gotteswillen, so dringend auch die Aufforderungen der göttlichen Gnade waren, es war kindisch eigensinnig, Matth. 11, 15—19. Die Synoptiker sind reich an Aussprüchen dieser Art, aber auch Johannes hat Ähnliches 5, 37—47. 8, 37. Und inmitten dieser Gesamtauffassung des sittlichen Geistes seiner Zeitgenossen sehen wir dann wieder insbesondere charakterisirt den Pharisäergeist, namentlich die Heuchelei, Matth. 6, 5. Luk. 18, 9 ff. Capp. 15 und 23., vgl. Joh. 10, 8.

2. Wenn Jesus den Zusammenhang der Sünde über die Menschheit hinaus verfolgt, und besonders Ein überweltliches Wesen in ursächliches Verhältniß zur menschlichen Sünde setzt, so ist auch hierin seine Lehre nicht absolut neu, gegenüber vom alten Bunde. Der Bestand einer jenseitigen Sünde wird auch dort nach anfänglicher scheinbarer Verhüllung allmählig enthüllt. Die mosaische Urkunde über den Fall Genes. Kap. 3. deutet offenbar eine Sünde an, welche der menschlichen vorausgeht. Die menschliche erscheint nicht als die Primitive, sondern schon als von anderer Seite her veranlaßt. Sodann tritt der Satan hervor, aber noch nicht in dieser ganz gerichteten Gestalt, wie später Hiob 1, 6—12. 2, 1—7., aber schon als feindseltiger Geist Sacharj. 3, 1. 2., es treten verderbenbringende Engel auf und Dämonen, welche der

Gegenstand des heidnischen Götzendienstes werden, Deuter. 32, 17. Levit. 17, 7. Ps. 106, 37. Der allgemeine Gedanke der Möglichkeit einer sündlichen Entwicklung der Geisterwelt hat längst Platz gegriffen, Hiob 4, 18. 15, 14 f. Die Entwicklung dieser Ideen aber ist so allmählig, weil das Volk vor Allem vor jeder Gefahr der Abgötterei ferne gehalten und ganz auf den Einen Gott gerichtet werden mußte. Je mehr aber das Erlösungswerk reifte, desto mehr mußte sich auch die Welt der Sünde enthüllen, so vom babylonischen Exil an bis zur Zeit Jesu selbst, in welcher dann die Finsterniß selbst im offenen Kampfe dem Lichte gegenüberstand, wie ein ähnliches Hervortreten für die zweite Erscheinung des Herrn wieder geweissagt ist. Hieraus erhellt, wie oberflächlich die Ansicht ist, welche diesen Entwicklungsengang nur äußerlich aus der Einwirkung fremder Völker, namentlich des Par= fismus begreifen will.

Jesus setzt mithin (den Glauben an) den Satan voraus, als längst bekannt, und zwar nicht als eine bloße irrige Vorstellung, sondern etwas Wahrhaftiges. Er nennt ihn *ὁ πονηρός* Matth. 13, 19. (vgl. Marc. 4, 15. Luc. 8, 12.) Matth. 13, 38. (vgl. 39.), wohl auch, Matth. 6, 13., vgl. 1. Joh. 5, 18. 3, 12. (8. 10.) der Böse als Feind Gottes Luc. 10, 19., *Σατανᾶς* und *διαβόλος* abwechselnd, und gleichbedeutend damit das Eigenthümliche, Matth. 12, 24. 26. *Βεελζεβούλ*, (besser als *βεελζεβούβ*) *dominus stereoris*, der umgeformte Name der von den Phylistern verehrten Gottheit, 2. Kön. 1., welchen die Juden dem Satan beilegten, nicht wohl: Gott der Wohnung, vgl. Matth. 10, 25. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. 18. 19. Charakteristisch ist auch die Benennung *ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου*, Joh. 14, 30., vgl. den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, 2. Cor. 4, 4. (vgl. Ephes. 6, 12.). Den Satan nun bezeichnet der Herr als den Vater der menschlichen Sünde, als den, welcher in einem primitiven ursächlichen Verhältnisse zu ihr steht. So am prägnantesten Joh. 8, 44. Im Gegensatz gegen die Juden, welche sich so hartnäckig gegen ihn verschlossen, daß sie ihn zu tödten suchten, (W. 40.) sagt er, ihre Feindseligkeit gegen ihn rühre nicht davon her, daß er und sein Wirken und seine Lehre nicht rechter Art wäre, sondern daher, daß sie sich in einem offenbaren sittlichen Gegensatz gegen ihren Gott finden.

Gott sey nicht ihr Vater, wie sie sagen, (B. 42.) sonst müßten sie ihn lieben, denn er sey von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen; während sie ihn doch so wenig lieben, daß sie seine Sprache nicht zu vernehmen vermöchten, sie nicht ertragen könnten (B. 43.); nicht Gott also sey ihr Vater, sondern er wolle ihnen sagen, wer ihrer Gesinnung und Handlungsweise nach ihr Vater sey. So zeigt er ihnen, zu wem sie abgefallen und von wem ihr Abfall stamme. Hier hebt er nun zwei Seiten an demselben hervor, daß er ein Menschenmörder und daß er ein Lügner sey, der sich nicht in die Wahrheit gestellt hat, und also jetzt nicht darin steht, (es liegt also hierin keineswegs, daß er ursprünglich böse gewesen, im Gegentheile: der höchste creatürliche Geist hat die Wahrheit nicht absolut in sich, sondern muß sich erst in derselben feststellen, worin also gerade liegt, daß er der Lüge erst durch sich selbst verfallen ist), selbst ein Lügner ist und Lüge verbreitet. Er hat sich der Wahrheit, die aus Gott ist, entfremdet und in Widerspruch dazu gesetzt, und eben damit auch dem Leben, das aus Gott ist; daher verbreitet er den *θάνατος*, die Lebensauflösung, Verderben und Tod, und zwar von Anfang an ἀπ' ἀρχῆς. Dieß geht nicht auf sein Leben, sondern auf den Anfang der Menschengeschichte, vgl. Matth. 19, 8. Zweifelhaft kann seyn, ob damit der Sündenfall oder die That Kains gemeint ist. Wenn aber auch (1. Joh. 3, 12.) an den letzteren dabei gedacht wird, (zunächst hat der Herr den Mord erwähnt, wegen der Mordanschläge der Juden gegen ihn), so geht doch der tiefere Sinn auf den Fall Adams und das Hereinkommen des Todes in das Menschengeschlecht; so daß der ursächliche Zusammenhang mit der menschlichen Sünde überhaupt darin liegt; der Brudermord Kains ist nur die unmittelbare Fortsetzung der ersten Sünde, in ihm offenbart sich Eine Seite, wie in dem Falle die andere der Wirksamkeit des Satans, die Täuschung, der Betrug, welche der Sünde den Weg bahnen. Der Satan hat zuerst gesündigt und je höher er ursprünglich steht, desto entschuldeneren Einfluß gewinnt er auch in der Sünde nach außen. Es ist hienach klar, wie wenig von einer mantichäischen Stellung des Satans in dieser Lehre die Rede seyn kann.

In dieser ursächlichen Verbindung mit der menschlichen



Sünde erscheint er auch, Matth. 13, 38. 39. 19. 25., in den beiden Parabeln vom vierfachen Ackerfeld, und vom Feinde, der das Unkraut in den Acker säet, welche die johanneische Stelle ergänzen, so wie sie hinwiederum durch jene insofern ergänzt werden, als sich an ihr zeigt, daß es sich nicht bloß um eine Form der Darstellung, sondern einen wirklichen Lehrgehalt handelt (daß die Lehre dabei keine völlig abgeschlossene ist, begründet keine Einwendung gegen das, was er gab; der Gegenstand selbst ist von der Art, daß eine abschließende Erkenntniß nur durch die Erfahrung gegeben werden kann). In der ersten Parabel ist er es, der den ausgestreuten Saamen einem Theile der Menschen vom Herzen weg raubt; daß sie das göttliche Wort, aus dem ihnen göttliches Leben erwachsen soll, nicht bewahren, und dadurch nicht selig werden können. Und in der anderen Parabel bezeichnet das Unkraut böse Menschen, welche dem göttlichen Worte beharrlich widerstreben. Und diesen sittlichen Widerstand führt er nicht im Bilde, sondern wie dort in der Erklärung des Bildes zurück auf den Einfluß des Satans; er hat das Unkraut als der Feind gesäet, sie sind die *ῥοι τοῦ πορνοῦ*. Seine Wirkung reicht bis in die *βασιλεῖα τοῦ Θεοῦ* hinein, denn diese *ῥοι τοῦ πορνοῦ* stehen mit den Kindern des Reiches in solcher engen Lebensgemeinschaft, daß sie nicht angegriffen werden können, ohne diese mit zu gefährden. Es liegt also ganz besonders dieß hierin, daß die ursächliche Wirksamkeit des Satans für die Sünde während der Wirksamkeit des göttlichen Wortes und der göttlichen Heilsanstalten Statt findet, — und dieß ist ein sprechendes Zeugniß gegen die oft auf rationalistischer Seite ausgesprochene Ansicht, als habe der Herr das Aufhören der satanischen Wirksamkeit durch seine Erscheinung behauptet. Diese Einwirkung ist aber nicht zwingend, es kann ihr mit sittlichen Mitteln widerstanden werden, was aus Luk. 22, 31. (vgl. 32 u. 40.) ersichtlich ist. Er macht seine Jünger hier darauf aufmerksam, wie sie gerade in dieser entscheidenden Zeit am Ende ihrer Jüngerschaft, Angesichts seiner Lebenskatastrophe besonders starken Einwirkungen von Seiten des Satans ausgesetzt seyen; wie er dann diesen Zeitpunkt der Versuchung nachher als eingetreten bezeichnet. — Uebrigens ergibt es sich auch aus der Lehre Jesu, daß der Satan ein Reich hat, einen weiten Kreis, in welchem er

herrscht, ja ein abgestuftes und gegliedertes Reich Matth. 12, 24—26. 45.; er hat Engel Matth. 25, 41., sey es nun, daß sie so als ursprünglich höhere Geister oder als seine Werkzeuge in der unsichtbaren Geisterwelt genannt werden, wie auch die *πνεύματα ἀκαθάρτα* beides seyn können, ursprünglich höhere Geister, oder auch überhaupt Geister, und dann auch abgeschiedene Menschen, die jetzt als Dämonen zu betrachten sind. Eben als Herrscher dieses Reiches ist er der *ἀρχὴν τοῦ κόσμου τούτου*, sofern die Welt im Argen, in dem Bann der Sünde liegt, kraft der Allgemeinheit der Sünde. Die Menschheit gehört dadurch mit zu dem Reiche des Satans, in den festverschlungenen Complex von Sünde und Verderben. Weil nun der Sohn in diesen hereintrat um ihn aufzulösen, so hat er es als Kämpfer mit dem Satan und seinem Reiche zu thun, welcher persönliche Kampf in der Versuchungsgeschichte Matth. 4. uns begegnet. Der Satan will den eben als Sohn bezeugten von seiner Bahn abbringen und zunächst wieder durch das Mittel der Lüge, 4, 9., zur falschen Anwendung seiner Stellung bewegen. Diese Geschichte gehört zwar nicht unmittelbar zur Lehre des Herrn, sie führt aber doch jedenfalls mittelbar auf seine Aussage zurück. Ein Nachklang dieser Versuchung ist Matth. 16, 23. Auf seinen Sieg weist er Joh. 14, 30. zurück und ebenso auf seinen Kampf Joh. 6, 70, vgl. Luk. 22, 3. Die ganze gegen ihn verschworene Menschenwelt gehört zur Macht der Finsterniß, aber eben darum ist durch sein Werk der Fürst dieser Welt vernichtet Joh. 16, 11.; aber trotz dieser principiellen Entscheidung geht doch durch die ganze Verwirklichung der Erlösung auch ein fortwährender Widerstand des Bösen.

3. Noch muß eine besondere Seite der satanischen Wirksamkeit berührt werden. Ohne daß Jesus darauf ausgegangen wäre, eine Lehre über diesen Gegenstand aufzustellen, hat er sich doch über einen gewissen physischen und psychischen Einfluß des Satans und seines Reiches, der noch über das unmittelbar Sichtbare hinausgeht, so vielfach und konstant geäußert, und diesen Gegenstand zu dem Reiche Gottes, das er verkündigte, in eine so reale Beziehung gesetzt, daß derselbe zu seiner Lehre nothwendig gerechnet werden muß. Bekanntlich wurden von dem jüdischen Volk zur Zeit des Herrn gewisse körperliche

und psychische Leiden dem Einflusse von Dämonen zugeschrieben — die sogenannte Besessenheit. *Δαμονιζόμενοι* sind nicht moralisch vom Satan bewältigte (wo sich der Herr ganz anders ausdrückt, Luk. 22, 3. Joh. 13, 2.) sondern solche leiblich und seelisch Kranke genannt Luk. 8, 27., die ein *πνευμα δαμ. ἀκαθαρτον* haben, Luk. 4, 33. 6, 18., auch ist von einer Frau die Rede, welche ein *πνευμα ἁσθενειας* habe, einen Geist, der diese Krankheit bewirke Luk. 13, 11. vgl. 16. Ein Theil derselben wurde mondsüchtig genannt, Matth. 4, 24. 17, 15. 18., sofern ihr Uebel im Zusammenhange mit dem Mondwechsel gedacht wurde (der Evang. Johannes, der keine Dämonenheilung erzählt, kennt doch das *δαμονιον εχειν* sehr gut, vgl. Kap. 7. 8. 10.). Von Jesu wird nun erzählt, daß er viele Dämonische geheilt, theils nur kurz Matth. 4, 24. Marc. 1, 34. Matth. 8, 16. Marc. 1, 39. 3, 11. 12. Luk. 6, 18., theils mit näherer Bezeichnung und Darstellung der Fälle. Es wird ferner berichtet, er habe die Kraft Dämonen auszutreiben, noch seinen Jüngern mitgetheilt, Marc. 3, 15. 16. 17. Luk. 9, 1., und zwar mit dem Erfolge, daß sie es von da an selbst verrichteten, Luk. 10, 17. Marc. 6, 15., obgleich in Einem Fall der Versuch der Jünger vergeblich war, worauf der Herr, den Grund in ihren Unglauben sehend, mit Einem Worte die Heilung vollzog, vgl. Matth. 17, 14—21. Bei dieser Veranlassung sowie in mehreren andern Fällen erklärt er sich selbst auch ausdrücklich über diesen Gegenstand, Matth. 12, 43—45., indem er die den schlimmsten Rückfällen ausgesetzte innerliche Unentschiedenheit seiner Zeitgenossen, die, der dringendsten Forderungen ungeachtet, doch sich in Masse gleichgültig verhielten gegenüber dem Herrn und dem gewaltig herandrängenden Gottesreich, mit einer auch nur momentanen Heilung eines Dämonischen vergleicht. Diese Erklärung in Verbindung mit dem Auftrage und der Vollmacht der Heilung an die Jünger machen es ganz klar, wie ernstlich er es selbst von seinen Jüngern geglaubt haben wollte, daß solche Uebel satanischen Einflüssen zuzuschreiben seien, und die Art und Weise wie er (und die ganze heil. Schrift mit ihm) die Sünde auffaßt und das Verhältniß des Satans und seines Reiches zu derselben bestimmt, ferner das Verhältniß der Sünde zum Uebel, zur Zerrüttung und Auflösung des

Lebens, dem Tode im mannichfaltigsten Sinne des Wortes entspricht ganz der Annahme jenes von ihm gelehrten Zusammenhangs solcher Uebel theils mit der Sünde und dem Uebel überhaupt, theils mit dem Satan. Die physischen Leiden, welche an solchen Menschen hervortraten, waren theils Krämpfe und Konvulsionen, Marc. 1, 23. Luk. 4, 33., besonders ausgebildete Epilepsie, Matth. 17, 14., theils Stummheit, Luk. 11, 14. Matth. 9, 32., oder auch Stummheit und Blindheit, Matth. 12, 22., theils, wenigstens Einmal, paralytische Verkrümmung, Luk. 13, 11. Mit diesen physischen Leiden standen in einzelnen Fällen erweisliche Seelenstörungen in Verbindung, indem namentlich mit jenen Krämpfen eine Alterirung des Selbstbewußtseins verbunden war, und ebenso bei den gadarenischen Besessenen das Leiden überhaupt die Erscheinung tobsüchtigen Wahnsinns hatte, Matth. 8, 28. vgl. Marc. 6, 1 ff. Luk. 8, 26—39. Ob auch mit den übrigen Uebeln psychische Störungen verbunden gewesen, ist aus den Berichten nicht ersichtlich, aber wahrscheinlich, weil sich daraus die Erklärung von dämonischen Einflüssen verstehen läßt. Auch Griechen und Römer theilten diese Vorstellung (die Epilepsie als morbus sacer), auch Aeußerungen des Hippokrates stimmen dazu, der vom Zusammenhang der Epilepsie und der Seelenstörung als von einer eigenen species des Wödsinns spricht. So kamen die verschiedensten Arten von *δαμονιομενοι* zum Vorschein. Der Herr aber spricht sich im Wesentlichen überall gleich über den unsichtbaren Grund derselben aus. Der Rationalismus suchte diese Aeußerungen auf Akkommodation zurückzuführen. Akkommodation zu irrigen Vorstellungen, positive Unbequemung, welche eine Genehmhaltung und Bestätigung derselben wäre, liegt für jeden Unbefangenen schlechthin fern vom Charakter und der Handlungsweise des Herrn, der in allen Dingen selbst Bahn brechen will, nicht anderen folgen, der überall, wo es Wahrheit und Lüge galt, sich mit Freimüthigkeit zu erklären pflegte, am entschiedensten gegenüber den Mächtigen im Volk, gewiß überall nicht ohne die Lehrweisheit, die dem Manne und dem Sohne Gottes geziemt, aber auch mit der Wahrhaftigkeit, die Alles abschneidet, was Begünstigung des Irrthums und der Lüge ist. Wenn er also mit Lehrweisheit da und dort eine Polemik vermeldet, so geschieht es doch immer so, daß der Irrthum, der Wahn, um den es

sich handelt, von seiner Seite auf eine vollständige Weise, wenn auch zunächst indirekt ins Licht gesetzt wird, so z. B. gegenüber von den irdischen Messiashoffnungen; dort haben wir auch keine direkte Polemik, aber Erwiese genug, daß er das volle Licht aufgesteckt hat, um jedem seiner Glaubigen den rechten Weg in dieser Beziehung zu zeigen; seiner Lehre und seinem Lebensgang gegenüber konnte Niemand jenen verkehrten Weg einschlagen, ohne sich mit ihm in durchgehenden Widerspruch zu setzen. Anders wäre es hier. Hier hat er Nichts gethan, um die schon aus dem Alten Testamente herübergekommene Lehre vom Satan, satanischen Reiche u. s. f. den Bestand abzuschnelden, wie es z. B. Matth. 17, 14. nothwendig hätte geschehen müssen; aus seiner Lehre von Gott und Mensch, Sünde und Gnade geht auch nicht Eine Stand haltende Folgerung in dieser Richtung hervor. Er hat also nicht das Mindeste dagegen gethan, vielmehr, was die Hauptsache ist, so gesprochen und gelehrt, daß wir diese Lehre in den Complex seiner Lehren aufnehmen müssen, insbesondere aber auch die Lehre von diesem physischen und psychischen Einfluß der Dämonen. Er hat ausdrücklich erklärt, daß diese Austreibung der Dämonen eine Ueberwindung des Satans durch einen Stärkeren sey, Matth. 12, 22 ff. Marc. 3. Luk. 11., sie sey als seine That der thatsächliche Beweis, daß mit der Ankunft dieses Stärkern das Reich Gottes gekommen sey, da wo zunächst jener Starke geherrscht hatte, weil eben der Stärkere die Haushaltungswerkzeuge desselben herauswerfe und zerstreue. Aehnlich spricht er sich auch Luk. 13, 10—17. über die Auflösung eines solchen satanischen Bandes als eine That seiner menschenfreundlichen Liebe aus. Hier wie in jener Vollmachtsvertheilung an die Jünger erhellt, daß er diese Zerstörung der Satanswerke ebenso in Zusammenhang mit seinem Erlösungswerk setzt, wie den Satan als Fürsten dieser Welt mit der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Es ist in diesen Reiden selbst ein Ineinander von physisch=psychischen Elementen und sie gehören in den Entwicklungsgang des Sündelebens als den Auflösungsprozeß von Leib und Geist, wodurch die Freiheit des persönlichen Lebens in eine Knechtschaft, theils der Natur, theils der lügnerischen Geisterwelt verwandelt wird.

4. Eben in dieser Lehre stellt sich nun die volle Erlösungs=



Bedürftigkeit des Menschen heraus. Nur durch Gottes Kraft und Gnade kann der Mensch befreit werden. Daß der Satan in den Bereich der Erlösung mit eingeschlossen sey, sagt die Schrift nicht, im Gegentheil redet der Herr von einem ihm und seinen *αἰσῶτος* bereiteten ewigen Feuer, Matth. 25, 41. Von einer Erlösungsanstalt für diese gefallenen Geschöpfe ist nirgends die Rede; wohl sehen wir eine ungeheure Langmuth durch die ganze Menschengeschichte an ihnen geübt; der Prozeß des Satans wird sein Ende erst mit dem Gerichte nehmen, aber daß das Werk der Erlösung ihm gilt, ist nicht gesagt, im Gegentheil ist uns, selbst was den Menschen betrifft, ein Blick in den Abgrund der Sünde geöffnet, wo wir sehen, daß seine Sünde eine solche Stufe erreichen kann, auf welcher es für sie weder in diesem noch im künftigen *αἰών* eine Vergebung gibt. Hier ist sie nicht mehr bloß der Ähnlichkeit, sondern dem Wesen nach der satanischen gleich geworden, es ist dieß der Fall in der Sünde wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31. 32. parall. Allerdings dürfen wir Jesu Ausspruch nicht willkürlich ausdehnen; es ist in demselben nur von einer einzelnen Thatſünde die Rede. Aber die Einzelthat und das Einzelwort stehen in organischem Zusammenhange mit dem Herzenszustand, der sich darin kundthut, B. 31. 32. 33. 35. Eben deßwegen muß ja über jedes Wort Rechenschaft gegeben werden. Die Lästerung wider den heiligen Geist wird so hoch, über die wider den Sohn selbst gesetzt, weil diese letztere bei der vielfach möglichen geschichtlichen Miskennung für ein bestimmtes Subjekt relativ entschuldbar seyn kann, während die Lästerung des heiligen Geistes, als welche erst, nachdem dieser sich innerlich bezeugt hat, erfolgen kann, die allerbewußteste, die satanische Sünde ist, vgl. S. 24, 2, b) bb), das gerade Gegentheil von der Sünde, für welche der Herr noch am Kreuze gebeten hat. Der Herr sagt nicht, ob sie je von Menschen begangen worden, obgleich wir in der Lehrentwicklung des Neuen Testaments auf Punkte kommen, wo wir sie kaum als nicht wirklich werdend betrachten können.

### • 3. Das Subject der Erlösung.

#### a) Die erlösende Kraft.

#### §. 29.

Ueber die erlösende Kraft, welche nach der Lehre Jesu von der Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen sich nicht in der Menschheit selbst vorfinden kann, hat er sich als über den Hauptgegenstand seiner Lehre, theils im Allgemeinen, theils in besondern Aussprüchen erklärt. Er bezeichnet als das erlösende Princip zwar Gott überhaupt, namentlich die Liebe Gottes, aber so, daß er sich, den Sohn Gottes und Messias, als den eigentlichen Erlöser darstellt, und in dieser Hinsicht besonders theils sein Verhältniß zur alttestamentlichen Oekonomie, theils seine Person und Zustände, theils seine Thätigkeit näher bezeichnet.

Aus der Lehre von der in der Menschheit allgemeinen Sünde geht eben zunächst nur dieses Negative hervor, daß die erlösende Kraft in ihr nicht enthalten ist; was nun aber das Positive betrifft, so sehen wir, wie der Herr als erlösendes Princip zwar allerdings Gott überhaupt und namentlich die Liebe Gottes bezeichnet, aber immer so, daß er sich selbst, der Sohn Gottes, als den eigentlichen Erlöser darstellt, als den, der die Erlösung vermittelnd vollzieht. Auf Gott überhaupt führt er die Erlösung zurück zunächst in synoptischen Stellen, namentlich in Parabeln, wo es Gott, der Wille Gottes ist, worauf die Erlösung zurückgeführt wird. So Matth. 18, 12—14. Es ist nicht der Wille Gottes, daß Eines verloren gehe, so wenig als ein guter Hirte, wenn auch nur Eines von hundert Schafen ihm verloren geht, es in der Irre gehen läßt; vielmehr macht er gerade das Eine Verlorene zum ausschließlichen Gegenstand seiner Bemühung, deren Erfolg seine größte Freude ist; so ist es nicht der Wille des himmlischen Vaters, daß Eines von diesen Kleinen verloren gehe, vgl. B. 10. mit Beziehung auf die Kinder,

B. 1. 2. und ähnlich Luk. 15, 11 ff. vom verlorenen Sohn; ebenso vom Schuldherrn, Matth. 18, 27. und in der Schlußrede zur Geschichte vom reichen Jüngling, Matth. 19, 26. So ist es also hier und in mehreren anderen Stellen Gott, auf welchen einfach und allgemein die Rettung vom Verderben der Sünde zurückgeführt wird. Aber wenn hier der erbarmende Gott überhaupt Princip der Erlösung ist, so ist damit doch das Bestimmte nicht ausgeschlossen, welches in anderen Aussprüchen hervortritt, so in den Parabeln, wo er seine Vermittlung andeutet, vgl. Matth. 22, 2 ff. Luk. 20, 9—18. Matth. 25, 1—13. (vom Hochzeitmahl, dem Weinberg und den Jungfrauen). So auch in den johanneischen Aussprüchen, 6, 38—40. (4, 34.), welche die Erlösung auf den Willen des Vaters, aber doch mit wesentlicher Beziehung auf die Vermittlung des Sohnes, zurückführen; wie er überhaupt als Gegenstand der Liebe des Vaters den eingeborenen Sohn darstellt, und von ihm geht diese beseligende Liebe erst auf die Gläubigen über, breitet sich über sie aus, Joh. 3, 16. 14, 23. 17, 26. 5, 20. womit die Himmelsstimmen bei der Taufe und der Verkürung übereinstimmen, Matth. 3, 17. 17, 5. Aus der Vergleichung der *eudoxia* hier und Matth. 11, 26., so wie des *Θελουα* in 18, 14. ergibt sich schon seine Lehre von der Begründung der Erlösung im Willen des Vaters, aber durch den Sohn.

Ausdrücklich erklärt er sich aber über sich selbst als den Erlöser durch die gesammte Darstellung der Evangelien, soferne ihr ganzer Inhalt den Beweis darbletet, daß er seine Person als den Mittelpunkt betrachtet, um den sich Alles bewege, auf den Alles ankomme. In den drei ersten Evangelien, wo der Begriff des göttlichen Reiches vorherrscht, setzt er seine Person häufig in wesentliche Beziehung zu diesem Reiche, und indem das Wesen seiner Person besonders auch als ausgeprägt in seinen Wundern dargestellt wird, wird durch die Forderung des Glaubens an ihn als die Bedingung jeder wunderbaren Hilfe die Bedeutung seiner Person ins Licht gesetzt. Bei Johannes, wo der positive Begriff der Erlösung und besonders der der *ζωη* vorherrscht, bezeichnet der Herr sich selbst als das Leben und den Geber desselben; aber auch bei den Synoptikern treten neben dem Begriffe des Reiches noch mancherlei Bilder ein.

Von den Aussprüchen, in welchen er sich überhaupt als Messias bezeichnet, ist in §. 30. weiter zu reden.

Hier ziehen wir aus den synoptischen Reden einige Aussprüche, in welchen besonders der Begriff der Erlösung hervortritt. Dahin gehört Matth. 9, 12. 13., daß er der Arzt sey für die geistig Kranken, gekommen die Sünder zur Buße zu rufen, Luk. 19, 10. Matth. 18, 11. (vgl. Luk. 15.) und Luk. 5, 32., gekommen zu suchen und zu retten das Verlorene, ferner Matth. 20, 28.: gekommen, nicht sich dienen zu lassen, sondern selbst zu dienen, ja sein Leben zum Lösegeld, zur Erlösung für Viele zu geben, daher er sein Blut zur Sündenvergebung vergießt, womit der wichtigste Begriff der Erlösung gegeben ist, Luk. 24, 46. 47.; er ist es, in dessen Namen allein verkündigt werden können und müssen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern, Matth. 11, 28.: ist er es, der allen geistig Bebrängten und Elenden Erquickung und Ruhe mittheilt, und zwar sofern sie sein Joch auf sich nehmen und sofern er der Sohn ist, dem der Vater Alles übergeben hat, so daß Niemand den Vater zu kennen vermag, als wem es der Sohn offenbaren will (V. 27.). Die rechte geistige Gemeinschaft mit dem Vater, Erquickung und Seelenruhe ist also eben vermittelt durch ihn, Matth. 28, 18—20., dem zum Heile der Menschen alle Vollmacht im Himmel und auf Erden übergeben ist. So stark spricht er es in diesen synoptischen Reden aus, daß er es ist, durch den die Erlösung der Menschen bewirkt wird, und sich als solchen darzustellen und zu bethätigen, das scheint nach den synoptischen Evangelien als Zweck des Herrn in seinen Lehrreden, wie überall als das, was er als das ihm aufgetragene Werk bezeichnet. Nicht anders verhält es sich nach dem johanneischen Evangelium, welches so viele prägnante Erklärungen enthält über den Endzweck seiner Erscheinung auf Erden, über sein Werk, Joh. 3, 16. 17., die Menschen zu retten vom Verderben der Sünde, ihnen die *ζωή αιώνιος* mitzutheilen durch den Glauben an ihn sey der Endzweck dieser Sendung, darauf beruhe der Eingang in das Reich Gottes, als vermittelt durch eine geistige Wiedergeburt, in Kraft des göttlichen Geistes und gestützt auf den Glauben an ihn als den untrüglichen Lehrer, und den in seinem Tode als heilsames Banner für Alle dargestellten, V. 10—15.

Der Glaube an ihn ist es, durch welchen der Mensch vom Tode zum Leben übergegangen ist. In Kap. 6. spricht er über den Endzweck seiner Erscheinung so, daß er sich selbst als das vom Himmel gekommene Brod des Lebens darstellt, als den, der ewiges Leben gebe, V. 27. und eben daher auch an jenem Tage die Auferstehung mittheile durch den Glauben an ihn, den vom Himmel Gekommenen, der Gott allein auf anschauliche Weise kennt und sich selbst, sein Fleisch und Blut der Welt zum Heil und Leben darbietet, V. 51—58.; nach Joh. 8, 12. ist er das Licht der Welt, das Allen, die an ihn glauben, das belebende Licht darbietet, und V. 30 ff. ist er es, der allein recht frei machen kann von der Sünde, V. 31. 37. durch den Glauben an ihn, der selbst sündlos ist, V. 45. 46., und nach Kap. 10. ist er der gute Hirte, welcher den Schafen, die seine Stimme hören, das wahre Leben und die Fülle darbietet, V. 10., der auch zu diesem Ende freiwillig sein Leben läßt; Kap. 11. ist er selbst die Auferstehung und das Leben, der an ihn Glaubende ist über den Tod erhaben, V. 25. 26.; und nach Kap. 12, 24. 32. muß der Menschensohn, um viele Frucht zu bringen und Alle zu sich zu ziehen, wie ein Senfkorn in die Erde fallen und dann erhöht werden; 14, 6. ist er es allein, durch den der Mensch zum Vater kommt. Er hat die Welt überwunden, weshalb seine Jünger getrost seyn dürfen, 16, 33. und sein Hingang bewirkt die Sendung des heiligen Geistes, 16, 7.; er hat 17, 2. 3. 6. die Vollmacht, allen Menschen ewiges Leben zu geben, er thut ihnen den Namen Gottes kund, damit die Liebe Gottes von ihm, dem Sohne, übergehe auf sie und sie durch ihn Theil an seiner ewigen Herrlichkeit bekommen, er weihet sich für sie selbst zum Opfer, 17, 19.

Aus allen diesen Aussprüchen in den johanneischen wie in den synoptischen Reden Jesu erhellt als Resultat, daß Jesus nicht bloß die göttliche, erbarmende Liebe und den göttlichen Rathschluß im Allgemeinen als den Grund der Erlösung bezeichnet, sondern insbesondere seine Person, als in welcher die Fülle des göttlichen Lebens ist, und in welcher die vollkommene göttliche Vollmacht zur Mittheilung dieses Leben an die Menschen ruht, als die Person, durch welche die Erlösung bewirkt wird, und mit welcher die Menschen im Glauben Gemeinschaft haben müssen, um an der Erlösung Antheil zu



haben, wie die Vergleichung mit dem Weinstock und den Reben zeigt. Das Heil geht von Gott aus, aber es ist an seine Person gebunden, durch ihn wird es bewirkt und dargeboten; damit kommt die alttestamentliche Heilslehre zu einer eigenthümlichen Gestaltung, zu der sie sich zwar schon innerhalb des Alten Testaments hinneigt, sofern alle Weissagung Hinweisung auf eine Persönlichkeit ist, in welcher das Heil begründet ist; der Abschluß tritt aber erst mit dem wirklichen Auftreten der gottgesandten Persönlichkeit ein.

Dies war denn nun auch der Eindruck der Person Jesu, seiner Lehre und seines Umganges auf die Jünger und die ganze Umgebung; so äußern sie sich Joh. 6, 68., 69. (vgl. Matth. 16, 16. auch Apostelg. 4, 11. 12.); einen ähnlichen Eindruck finden wir bei den Samaritanern, Joh. 4, 42. und ebenso bei Maria und Martha, Joh. 11, 27.

Wir haben nun zu den einzelnen Elementen der Lehre von der erlösenden Kraft überzugehen.

#### b) Das Verhältniß des Erlösers zu der alttestamentlichen Oekonomie.

##### §. 30.

Jesus hat sich, wenn er von sich und seinem Werke redet, entschieden in lebendigem Zusammenhange mit dem Alten Bunde betrachtet, und zwar in dem, daß er der Messias sey, in welchem und durch welchen die Schrift und eben damit der Alte Bund erfüllt wird, worin das Gedoppelte enthalten ist: die Vollendung der Alttestamentlichen Oekonomie nach ihrem wesentlichen Gehalte, und andererseits das Aufhören derselben nach ihrer zeitlichen Form.

1. Daß er sein Werk überhaupt in Beziehung zum Alten Testamente setzte, ist so unverkennbar, daß es keines Beweises bedarf. Geläugnet hat man es auch nicht, sondern nur von rationalistischer Seite als Akkomodation ausgelegt. Allein die Berichte der Evangelisten zeigen, daß es in vollkommenem Ernste geschehen ist. Es geschieht nicht nur gegenüber vom Volk und den Schriftgelehrten, son-

bern ebenso vor seinen Aposteln, Matth. 26, 24. 31. Luk. 22, 37. 24, 44., ja im Gebete, Joh. 17, 12. Es war bei ihm ein sein ganzes Bewußtseyn durchdringender Grundgedanke; er wußte, daß seine Erscheinung im Alten Testamente geweissagt und vorbereitet seyn müsse, und fand daher auch in einzelnen Vorausverkündigungen, wie in dem ganzen Gange der alttestamentlichen Offenbarungsökonomie und der Entwicklung des theokratischen Volks eine Weissagung auf seine Person und Werk, eine Anbahnung seiner Erscheinung, er erkannte eine durch diese Weissagung und Vorbereitung begründete und enthüllte Nothwendigkeit in seinem Leben und seiner Erscheinung.

Die Hauptfrage ist nun, wie er in seinem Selbstzeugnisse sein Verhältniß zum Alten Bunde bestimmt habe. Im Allgemeinen erhellt dieß deutlich genug aus der Einen Hauptthatfache, daß er sich für den Messias erklärte, womit zusammenhängt, daß er seine unmittelbare Wirksamkeit während seines Lehramtes auf die Grenzen des theokratischen Volks beschränkte, worüber er ja gegenüber der heidnischen Frau, Matth. 15, 25. Marc. 7, 26 ff. eine starke Erklärung abgegeben hat. Er erkannte es als eine sittliche Nothwendigkeit, so lange er auf Erden wandelte, Nichts von seiner Wirksamkeit seinem Volke zu entziehen, und in diesem Augenblicke befand er sich auf der heidnischen Grenze, hier lag ihm denn nun daran, es seinen Jüngern und Anderen zum Bewußtseyn zu bringen, daß seine Absicht doch nicht seye, seine Wirksamkeit Anderen zuzuwenden und so seiner eigentlichen messianischen Bestimmung widersprechend zu handeln. Für den Messias hat er sich aber ganz bestimmt erklärt, indem er die Anerkennung seiner Jünger in dieser Richtung annahm, so Joh. 1.: da sie sich allmählig um ihn sammelten, und Matth. 16., da am Schlusse des ersten Lehrjahres Petrus im Namen Aller das Bekenntniß ausspricht, Matth. 16. (vgl. Joh. 6.), er lehnt die Begrüßung des Volks, das ihn als Messias bewillkommt, Matth. 21, 15. 16., nicht ab, er hatte sie durch die prophetisch-symbolische Form seines Einzuges herausgefordert. Als den, der da kommen sollte, hatte er sich dem Täufer gegenüber bekannt, Matth. 11, 5., er erklärt sich ausdrücklich als Messias im Privatleben, z. B. Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25., und so auch vor dem höchsten Gericht in feierlicher eiblicher Bethuerung, Matth. 24, 64.,

er that dieß hier, obgleich er wußte, daß es seinen Tod nach sich ziehen müsse. Und wenn wir selbst alle diese Aussprüche Jesu nicht hätten, so würde schon die Thatfache zeugen, daß seine Jünger ihn auch nach seinem Tode als Messias festhalten und verkündigen.

Man hat darüber gestritten, wie bald sich der Herr als Messias zu erkennen gegeben habe, vgl. §. 12. Strauß sagte: Jesus, der zuerst ein Schüler des Täuflers gewesen, habe nach dessen Verhaftung Anfangs, obgleich in liberalerem Geiste, doch nur dieselbe Stellung wie der Täufer sich zum messianischen Reiche gegeben und sich erst allmählig zu dem Gedanken erhoben, es selbst zu seyn, und so oft nun andere den Gedanken äußerten, er möchte wohl der Messias seyn, sey er erschrocken, aussprechen zu hören, was er kaum zu vermuthen wagte. Das wäre freilich ein jämmerlicher Held, welcher der Welt eine Gestalt gegeben haben sollte. Und doch datirt sich ein Umschwung in der Menschheit von dem Auftreten Jesu her. Es zerfällt in sich selbst, die Person, von welcher eine neue Zeit ausgegangen, so zagend und unsicher darzustellen. Aber auch die exegetischen Gründe halten nicht vor. Nur bei Johannes sollen die Erklärungen Christi von sich und die Meinung seiner Anhänger von ihm sich gleich bleiben, bei den Synoptikern fänden sich Schwankungen, später Anfang und Rückfälle. Allein auch bei Johannes zeigt sich Jesus bald offener, bald zurückhaltender. Man vergleiche nur z. B. 2, 4. und die Unterredung mit Nikodemus Kap. 3. und die Erklärungen 11, 24 ff. vgl. §. 12. Und andererseits: was ist denn auf synoptischem Gebiete gleich zu Anfang die Bergpredigt anders als eine weise berechnete und doch unverkennbare messianische Rede (vgl. besonders den Nachdruck auf seiner Person in 5, 11. 7, 21. 23. 24 ff.). Und ferner seine weitere Wirksamkeit, die Bestimmung der Jünger, das Lehren, Wunderthun — ist das nicht Alles eben die Wirksamkeit, welche er selbst als die messianische bezeichnet, Matth. 11, 5.? Ferner soll sein allmählig werdendes Bewußtseyn darin liegen, daß er eben bei den Synoptikern die Ausbreitung seines Messias-Namens verbietet, Marc. 8, 30. Matth. 16, 20. Marc. 9, 9. Matth. 17, 9. Luk. 9, 21., und daß er in vielen Aussprüchen noch vom Messias als einer fremden Person zu reden scheine, Matth. 10, 23. 15, 37. 16, 27. Kap. 24 f., allein nie lehnt er auch bei den Synoptikern die Anerken-

nung seiner Messianität ab, Matth. 8, 10—13. 9, 18—26. Er eifert auch bei ihnen gegen böswillige Angriffe auf seine Person, seine Ehre als göttlicher Gesandter und Wunderthäter, Matth. 12, 24—27. Wohl aber wünschte er, daß sie ihn neben seiner direkten Belehrung auch aus seinen Thaten erkennen möchten, und zwar sowohl nach Johannes, als nach den Synoptikern, und das ist ein Wunsch, der kein inneres Schwanken verräth, sondern sein Recht in sich selbst trägt. Ueberall aber behandelt er seinen Anspruch auf den Namen des Messias mit der ganzen dieses Gegenstandes würdigen Lehrweisheit, und handelt in jedem einzelnen Falle je nach Beschaffenheit und Empfänglichkeit des Subjekts. Es mußte dieß geschehen, wenn er nicht selbst dem Erfolge seines Selbstzeugnisses in den Weg treten wollte. Auch mußte er zuerst die Begriffe vom Messias läutern und in Verbindung damit sich über seine Person theils offener, theils zurückhaltender, je nach den Umständen äußern; dafür aber, daß er je vom Messias als dritter Person gesprochen, ist in Wirklichkeit keine Spur von Beweis vorhanden. Matth. 16. zeigt sich, daß er wünschte, die Jünger möchten es zu einem selbstständigen Abschluß ihrer Ansicht bringen, sowie auch Joh. 6. zeigt, daß es ihm hiebei um eine gewisse sittliche Entscheidung zu thun war.

2. Als Messias und Vollstrecker des neuen Bundes ist er nun der, in welchem der alte zu seiner Erfüllung kommt. Als solcher erkennt er vor allen Dingen die alttestamentliche Oekonomie in ihrer Göttlichkeit an, Joh. 4, 22. Das Heil, hier noch als etwas Künftiges betrachtet, ist unter den Juden durch die ihnen gegebene Offenbarung vorbereitet, und hat daher seinen Ausgangspunkt in diesem Volke: gemäß der richtigen Gotteserkenntniß, welche in demselben schon ist. Damit ist eben die Göttlichkeit dieser Oekonomie anerkannt. Diese Oekonomie begrenzt er mit Johannes dem Täufer, Matth. 11, 12 f. Luk. 16, 16. Den Schriften des Alten Testaments, auf welche er sich vielfach beruft, legt er göttliche Autorität bei, vermöge welcher die Menschen ihnen Glauben und Gehorsam schuldig sind, und sie durch den ganzen Gang der Geschichte erfüllt werden müssen. Von diesen Schriften spricht er in verschiedenen unter den Juden gangbaren Ausdrücken *γραφή* und *γραφαί*: Joh. 10, 35. 5, 39. Matth. 26, 54. *ρομος*, Joh. 10, 34., während anderswo unter diesem Ausdrucke der

Pentateuch verstanden wird, Matth. 12, 5., oder Moses und die Propheten, Luk. 16, 31. oder auch das Gesetz und die Propheten, Matth. 5, 17, 7, 12, 22, 40. vgl. 11, 13. Luk. 16, 16., oder die Schriften der Propheten: Matth. 26, 56. Luk. 18, 31. (*τα γεγραμμενα δια των προφητων*).

Zweierlei enthält der Complex der alttestamentlichen Bücher: Mose und Propheten, oder Gesetz und Weissagung. Schon in der Bergrede geht er auf das Verhältniß ein, in welchem er sich zu diesen beiden Elementen der Oekonomie weiß, Matth. 5, 17—19., und schreibt insbesondere dem Gesetze göttlichen Ursprung und darum unverleglichen Bestand und Wesen zu; auch nicht das kleinste seiner Gebote dürfe aufgehoben werden, vgl. Luk. 16, 17. Daher stützt und beruft er sich auch sonst auf das göttliche Gesetz des alten Bundes, Matth. 15, 3—6., wo er die Nichtachtung eines solchen den Pharisäern zum schweren Vorwurfe macht, vgl. Marc. 7, 9 f. 13. Er hebt Matth. 22, 35 ff. die größten Gebote, das der Liebe Gottes und das der Nächstenliebe aus, verweist auch auf die Frage, was man thun müsse um das ewige Leben zu ererben, auf die Gebote des Gesetzes, Luk. 10, 26 ff. Und er bleibt dabei nicht stehen, sondern legt auch in der Bergrede, sowie er bei dem reichen Jüngling (Matth. Kap. 19.) auf die innerste Herzensstellung zurückgeht, das Gesetz aus, und zeigt damit, in wiefern er es erfülle. In den Propheten andererseits ist auch Gesetz enthalten, Einschärfung des Gesetzes namentlich nach seinem Geiste, daher er auch Matth. 7, 12. die Nächstenliebe als Inhalt nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Propheten aushebt, nämlich eben ihren sittlichen Inhalt. Aber daneben ist zweites Element die Weissagung, wie der Herr von Mose auch sagt, er habe von ihm geschrieben (Joh. 5, 45—47.). Diese Weissagung nun erkennt er als eine zuverlässige und göttliche an, und stellt es als Axiom dar, daß die Schrift erfüllt werden müsse, Matth. 26, 54. (16, 21.) Luk. 24, 46. Joh. 13, 18. 17, 12. Daher eben der Ausdruck *dei* und *ēdei*: es muß geschehen, weil nur so die göttliche Vorherverkündigung und Anordnung zu ihrer Verwirklichung kommt, Luk. 22, 37., die Schrift kann nicht umgestoßen werden, Joh. 10, 35. weil sie Offenbarung göttlicher Rathschlüsse ist.

In Mose und den Propheten Matth. 5, 18. 19. Luk. 16, 29.



ist also die absolute Lebensnorm des Israeliten, des Menschen gegeben, und darum hängt davon die furchtbare Entscheidung ab. — Der Herr beruft sich auch auf geschichtliche Berichte des Alten Testaments, und erkennt also auch darin die Autorität desselben an, Matth. 12, 3. 4. 42. Luk. 4, 25—27. Joh. 3, 14. Insbesondere aber erklärt er nun, daß die Schrift von ihm zeuge und durch ihn erfüllt werden müsse, Joh. 5, 39.; namentlich Mose habe von ihm geschrieben, B. 45—47. vgl. 37., und 8, 18. Aus den Synoptikern gehören hieher alle die Stellen, in welchen er Weissagungen auf sein Leben bezieht, oder messianische Züge in der Prophetie als in seinem Leben verwirklicht zum Beweise seiner Messianität anführt, Matth. 11, 4 f. vgl. Jes. 35, 5. 61, 1.

3) Ausdrücklich hat er sich über sein Verhältniß zum Alten Testament ausgesprochen, Matth. 5, 17., dahin, daß es seine persönliche Bestimmung sey, die alttestamentliche Oekonomie zu erfüllen, und ebenso Matth. 21, 38.: er ist der Erbe des Weinbergs, dem dieser zu Theil werden soll. In diesem Begriffe der Erfüllung liegen am bestimmtesten die zwei Seiten seines Verhältnisses zum Alten Testamente.

a) liegt darin, daß diese Oekonomie durch ihn nach ihrem wesentlichen Gehalte und Endzweck zur Vollendung kommen müsse, worin der ganze Gehalt der Schriften und Institute des alten Bundes zusammengefaßt ist. Zwar führt er diese Erklärung bloß von der Seite des *νομος* im folgenden Zusammenhange weiter aus, aber die Seite der Weissagung bleibt bloß deswegen unberührt, weil es seiner Lehrweisheit jetzt noch nicht entsprach, in diesem Sinne über seine Person zu reden. Eben weil er diesen Beruf der positiven Vollendung hat, so spricht er dann das Nichtaufgehobenseyn bis auf die kleinsten Bestimmungen hinaus Matth. 5, 18. 19. so stark und entschieden aus (vgl. Luk. 16, 17.). Nur liegt darin nicht, daß es eben gerade so Alles bleiben müsse, wie es ist, sondern das will damit gesagt seyn, daß gar Nichts ohne wahren Gehalt und höhere bleibende Abzweckung ist; und in diesem Sinne bleibt es, indem es vollendet wird. Es läßt sich hienach das *πληρωσαι* nicht auf das Lehren beschränken, sondern es liegt beides darin, das Lehren und das Thun. Allerdings muß der

göttliche Wille zur vollendeten Erkenntniß kommen, aber auch das gehört zur Vollendung, daß das Volk des Herrn zum Vollzuge desselben komme. In beiden Beziehungen ist der Gegensatz das *καταλυσαι*. Liegt aber nun im Begriffe der Vollendung wesentlich das Nichtaufgehobenseyn, so liegt doch auch

b) in diesem *πληρωσαι* das Aufhören der alttestamentlichen Oekonomie, nämlich ihrer zeitlichen Erscheinung nach, oder nach Allem, was in ihr nur Mittel zum Zwecke, nur Vorstufe ist. Daß dieß aber im *πληρωσαι* liegen muß, darauf deuten eine Menge Aussprüche des Herrn, Johanneische und synoptische. Dahin gehört, wenn er Matth. 12, 8. vgl. Marc. 2, 28. Luk. 6, 5. erklärt, daß des Menschen Sohn als Messias auch Herr über den Sabbat sey, wogegen nicht aus Matth. 24, 20. die Giltigkeit der Sabbatsfeier für die Seinen erschlossen werden kann, denn es handelt sich hier bloß von einem äußerlichen Hinderniß der Flucht. Was er sich in Beziehung auf den Sabbat zuschreibt, muß von der ganzen zeitlichen Oekonomie des Alten Testaments gelten; so erklärt er denn auch Matth. 26, 28. sein Blut für das eines neuen Bundes, seinen Tod, sofern er Sündenvergebung vermittelt, als die Bedingung des neuen Bundes zwischen Gott und Mensch, der an die Stelle des alten von Jehova am Sinai geschlossenen treten soll (vgl. Hebr. 7, 11. 8, 6—8.). Es geschieht in höherer Potenz, was Exod. 24, 8. geschehen ist, und dadurch wird die Weissagung Jer. 31, 31—34. erfüllt; und wie er den neuen Bund verkündigt und verwirklicht, so verkündet er auch die Verwerfung des israelitischen Volks als nationalen Trägers der Theokratie, vgl. den Schluß der Parabel von den Weingärtnern Matth. 21, 38. 43. 44., vgl. Psalm 118, 22., vgl. Marc. 12, 10. Luk. 20, 1—18. Diese Verwerfung ist Folge der vom Volke geschehenen Verwerfung und Tödtung des Sohnes und Erben der Theokratie und Herrn des nun auf Erden eintretenden Gottesreiches, das nun nicht mehr wie das alte eine besondere nationale Unterlage haben sollte am jüdischen Volke, sondern allen Menschen gegeben werden, die ihre Einheit haben in der Gerechtigkeit des Himmelreiches. Luk. 13, 29. Demgemäß weisagt der Herr nun auch eine Zerstörung des Tempels, Matth. 24, 1 ff. Marc. 13, 1 ff. Luk. 21, 5. 6. An diesen

Tempel aber war der mosaische Gottesdienst besonders als Opferdienst gebunden, und mit ihm sollte der nationale Bestand, besonders Jerusalem fallen, Luk. 21, 20. Das Volk sollte zerstreut werden, bis die Zeit der Heiden erfüllt wäre. Das ist sein verdientes Gericht, Luk. 21, 23. 24. 19, 41—44. Matth. 24.; aber es ist nicht Hemmung für das Reich Gottes, sondern als Erfüllung der Schrift vielmehr Annäherung an seine Vollendung.

Ähnlich erklärt sich der Herr, Joh. 4, 21. 23. 24. Mit der wahren Anbetung wird der Dienst in Jerusalem aufhören. Dies Aufhören ist also ein Fortschritt zu dem von Gott gewollten Ziele. Joh. 10, 16. spricht er von anderen Schafen, die nicht aus diesem Stalle seyn, und von der Zukunft, wo Eine Heerde und Ein Hirte seyn werde; also auch hier die Aussicht auf die Bildung eines nicht an die nationale Grenze gebundenen Gottes-Volkes und Reiches. Bisher war die Einheit des Tempels das Band für das Volk Gottes gewesen; von nun an sollte es die Gemeinschaft mit Christo werden. Ebenhieber gehört auch Joh. 2, 19. einer der frühesten Aussprüche des Herrn aus der Zeit seines ersten messianischen Festbesuches in Jerusalem. Der Evangelist führt uns hier auf den richtigen Sinn des Ausspruchs Jesu und man darf nicht im Widerspruche damit nach der Weise der Rationalisten denselben bloß von der Auflösung des jüdischen Gottesdienstes und dessen, was damit im Zusammenhange steht, und dem Aufbau eines neuen geistlichen Tempels auslegen. Eine andere Frage aber ist, ob der Herr nicht neben der Auferstehung mit den Worten noch einen anderen Sinn verband; darum spricht er wohl von seinem Leibe eben unter dem Bilde des Tempels, weil er damit deutlich machen wollte, daß, indem sein Leib als der rechte Tempel aufgelöst und wieder neu aufgebaut werde in der Auferstehung, damit zugleich auch ein neuer Tempel des neuen Volkes Gottes aufgerichtet würde, wo Gott geistlicher Weise wieder in seinem Heiligthume wohnte, so gewiß mit seinem Tode die eigentliche Auflösung des theokratischen Volkes in seiner geschichtlichen Erscheinung gegeben war, obgleich dieselbe erst später wirklich eintrat.

Jedenfalls ist aber, was hier nur angedeutet ist, in den eschatologischen Reden frei und bestimmt ausgesprochen und damit der Be-

griff der Erfüllung der alttestamentlichen Dekonomie durch den Erlöser auch nach seiner negativen Seite erschöpft. Dies ist die Lehre Jesu selbst vom Verhältnisse seiner Person zum Alten Testament.

### c) Person und Zustände des Erlösers.

#### §. 31.

Was von den Aussprüchen Jesu über seine Person und Zustände hieher gehört, ist im Wesentlichen schon in der Lehre vom Sohn zur Sprache gekommen. Von diesem allgemeinen Begriff unterscheidet sich nur die bestimmte und unmittelbare Beziehung von Person und Zuständen auf das Werk der Erlösung. Was seine Person betrifft, so bezieht er das gottmenschliche Wesen derselben auf das durch sie zu vollziehende Werk der Erlösung, indem er, sofern er die Fülle des göttlichen Lebens in sich hat, die Menschheit durch eine auf seiner wesentlichen Gemeinschaft mit ihr beruhende Darstellung und Hingabe dieses Lebens für und an sie erlöst, und indem diese Erlösung eine Selbstdarstellung und Selbsthingabe ist, ist sie durch einen Wechsel von Zuständen bedingt, in welchen er sich selbst hingibt.

1. Es ist daher eben hier daran zu erinnern, daß er von der Erlösung nie als von Etwas, das außer ihm läge, redet, sondern als von Etwas, das eben die Selbstethätigung seiner Person ist und mit ihr und ihren Zuständen und Thätigkeiten in untrennbarer Beziehung steht. So wird alles an ihm, die göttliche Seite seines Wesens und das Kommen vom Vater, wie die Seite seiner menschlichen Niedrigkeit auf Erden und sein Herabsteigen bis in den Tod in Beziehung zu seinem Werke gesetzt. Daß ihn Gott gesandt hat zur Vollziehung desselben, ist der einfachste und allgemeinste Ausdruck hiefür, sofern eben in der Sendung schon der gottmenschliche Charakter seiner Person liegt; daß er das Leben des Vaters hat und wieder gibt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater in die des Vaters mit dem Sohne eingeschlossen ist, daß ihre künftige Herrlichkeit die Theilnahme

an seiner Herrlichkeit ist, daß seine Erkenntniß des Vaters und der himmlischen Dinge die Vollkommenheit seiner Lehre bedingt, sein Sterben und Auferstehen, sein Hirtenamt — Alles das ist nur näherer Ausdruck für diese Einheit seines Werks mit seiner Person. Bald hebt er dabei die göttliche, bald die menschliche Seite der letzteren mehr hervor. Wie aber beide zusammengehören, zeigt sich darin, daß Bezeugungen der Erhabenheit wie das Nichten Joh. 5. mit seiner Menschheit nachdrücklich in Zusammenhang gebracht werden.

2. Zunächst sind es zwei Hauptzustände, welche wir unterscheiden, obgleich der erste nur in johanneischen Reden vorkommt, nämlich der der Präexistenz vgl. S. 22, 4. a) cc) und der gottmenschliche. Der letztere zerfällt in ein irdisches und ein himmlisches Daseyn. In jenes ist er gekommen Joh. 17, 4. 11. f.; es werden als besondere Zustände von ihm selbst deutlich herausgehoben die tiefe Erniedrigung seines Leidens und Sterbens, Matth. 17., Luk. 16., und ebenso seine Auferstehung. Den folgenden himmlischen Zustand hat er theils bestimmt angekündigt als Hingehen zum Vater und Seyn bei ihm, Joh. 6, 61. 16, 5. 1c., theils durch die Verheißungen seines Wiederkommens und seiner Gegenwart bei den Glaubigen erkennen lassen. Eben durch dies Letztere ist die Beziehung auch dieses Zustandes zu dem Werke des Heiles deutlich; von den irdischen Zuständen ist sie von selbst klar; aber auch von seinem vorweltlichen Seyn hat er solche Beziehung angedeutet in dem merkwürdigen Worte, daß Abraham seinen Tag gesehen und sich dessen gefreut habe, Joh. 8, 56. ff. So bilden die Zustände seiner Person in ihrem Wechsel die Grundlage seiner erlösenden Thätigkeit.

a) Die Thätigkeit des Erlösers im Allgemeinen und sein Leben und Lehren auf Erden insbesondere.

### §. 32.

Die erlösende Thätigkeit bezeichnet Jesus im Allgemeinen als ein ihm übertragenes Werk Gottes, über welches er in vielerlei Aussprüchen nähere Aufschlüsse gibt, wonach dazu das Lehren



und das Leben gehört, als die in Wort und That geschehene Darstellung seiner selbst, gegenüber von den Menschen, und eben daher als eine Mittheilung seiner an sie.

1. Als Vollziehung eines ihm übertragenen Werkes Gottes faßt er seine Thätigkeit zusammen, Joh. 17, 4. 4, 34., ein Werk, das in Gottes Willen begründet ist und in göttlicher Kraft vollzogen wird, und zwar von Christus, dem es als dem Erlöser eigentlich übertragen ist, doch so, daß es nicht als ein fremdes Werk von ihm vollzogen wird, sondern als ein ihm selbst angehöriges, durch welches er selbst innerlich befriedigt ist, und andererseits, daß es doch eben darin zugleich auch dem Vater nicht entfremdet wird, sondern zu dessen Verherrlichung gereicht, Joh. 17, 4. Dieses Eine *ἔργον*, in welchem er seine Thätigkeit zusammenfaßt, ist zu unterscheiden von den *ἔργα* in der Mehrzahl, oder einzelnen Werken, namentlich Wunderthaten Jesu. Sonst bezeichnet er sein Werk im Ganzen mit Ausdrücken wie: er sey gesandt zu — — Joh. 3, 16. Matth. 15, 24., oder gekommen zu — — Matth. 5, 17. 18, 11. 9, 13. 20, 28. Luk. 9, 56. 19, 10., und zu diesem seinem Werke, seiner messianischen Thätigkeit nun gehört vor Allem sein Lehren und Leben auf Erden.

2. Zunächst das Lehren. Auf die Anfrage des Täufers, ob er der sey, der da kommen sollte, führt er als ein Zeichen seiner messianischen Thätigkeit verschiedene Wunder an, aber neben diesen, Matth. 11, 5. 3. Luk. 7, 22. vgl. 20. als eben so wesentlichen Bestandtheil die Verkündigung der Heilsbotschaft an die *πρωτοι*, mit Rücksicht auf Jes. 61, 1. Ebenso betrachtet er als eigenthümliche Thätigkeit des Sohnes: den Vater zu offenbaren, Matth. 11, 27. vgl. Luk. 10, 22. Also Mittheilung der Heilsbotschaft und Offenbarung des Vaters bilden wesentliche Elemente seiner Lehre als einer messianischen. In der Parabel vom Sämann, dessen Saamen auf verschiedenen Boden fällt, erklärt er Luk. 8, 5 ff. Marc. 4, 3 ff. Matth. 13, 3 ff. den Saamen für das Wort von dem nunmehr auftretenden Reiche Gottes, Matth. 13, 19. oder das Wort Gottes schlechthin Luk. 8, 11. Marc. 4, 14. Diesen Saamen auszustreuen ist wesentlich Sache des Menschensohnes.

Weiter sind Stellen in Betracht zu ziehen, wo der Herr ein großes Gewicht auf die Lehre legt, wie Luk. 8, 21., wenn er die Hörer und Thäter desselben seine Mütter und Brüder nennt, oder Matth. 10, 24. Matth. 23, 10. 8., wenn er sich den Meister, Lehrer seiner Jünger nennt, neben welchem es keinen Meister gibt, der dieß also in absoluter Weise ist. Bei Johannes sehen wir 17, 6—8., daß zu dem Werke Christi ganz und besonders gehörte, den Namen des Vaters zu offenbaren, d. h. zu lehren. Sein Wort ist das schlechthin zuverlässige Zeugniß über irdische und himmlische Dinge, Joh. 3, 11—12., beruhend auf der ihm allein zukommenden adäquaten Erkenntniß des Vaters, Joh. 6, 46 (vgl. 45.); beruhend darauf, daß er des Menschen Sohn ist, als der mitten im irdischen Leben doch im Himmel ist, als der vom Himmel Herabgekommene, Joh. 3, 13. Sein Wort ist göttliche Lehre, als solche erkennbar für den, der den Willen hat, des Vaters Willen zu thun, Joh. 7, 16. 17. Wer an seinem Worte festhält, der erkennt die Wahrheit, welche frei macht von der Knechtschaft der Sünde, als göttliche Wahrheit, und welche vom Tode befreit, Joh. 8, 32. vgl. Joh. 12, 47—50., ähnlich legt er Gewicht auf sein Wort 14, 10. 23 f., 15, 7. Zum Lehren Christi gehört auch die Weissagung sofern sie nichts Anderes ist, als Darlegung des göttlichen Heilsrathschlusses, sofern er sich in der Zukunft verwirklichen sollte.

Fragen wir nun, in wiefern der Herr seine Lehre als Bestandtheil seiner erlösenden Thätigkeit bezeichnet, so wird dieß eben zum Theile durch die betrachteten Aussprüche deutlich. Was er lehrt ist Heilsbotschaft für die bedürftige Menschheit, Matth. 11, 5. (Marc. 1, 15.). Es ist Gottes Wort, Joh. 17, 6. 8. 14, 20. vom Vater ihm mitgetheilt, Joh. 12, 49. als das Wort, welches Geist und Leben ist, Joh. 6, 63., die Wahrheit ist, die von der Sünde und dem Tode frei macht, 8, 32. 34—36. und die wahre Erkenntniß sowohl des Vaters als des Sohnes gibt, Joh. 17, 6. 8. Es hat eben deswegen die Kraft, die Menschen zu reinigen, 15, 3. und das ewige Leben mitzutheilen, 17, 3. vgl. 2. Seine Worte behalten ewige Geltung, während Himmel und Erde vergehen, und sind eben daher zum Gemeingut der Menschheit bestimmt, Marc. 13, 10. So ist das Lehren Jesu eine Darstellung seiner und seines Bewußtseyns

gegenüber von den Menschen, als dessen, was ihm vom Vater mitgetheilt ist, was er selbst geschaut und vernommen, Joh. 6, 45. 46. und was er selbst ist, 17, 8. Diese Darstellung seiner ist zugleich Darstellung des Vaters, 17, 6. 14, 7—9. 12, 45., weil der Sohn eins ist mit dem Vater, 14, 10. Auch ist es als Selbstdarstellung zugleich Mittheilung seiner selbst, Mittheilung dessen, was in seinem Bewußtsein liegt, so daß das Bleiben in seinem Worte zugleich ein Bleiben in ihm ist, Joh. 15, 7. 14, 23. Hiernach schon ist seine Lehrthätigkeit einzig in ihrer Art; sie ist aber nicht abgeschlossen mit seinem irdischen Lehren, sondern fortgesetzt zunächst in der Thätigkeit des heiligen Geistes, als der in alle Wahrheit leitet, Joh. 16, 13. Der Geist setzt die Lehrthätigkeit Jesu fort, insofern er die durch den Unglauben der Jünger noch vorhandene Lücke ausfüllt und Jesum so wesentlich aus seinem Eigenen, nicht einem irgendwie Fremden ergänzt, vgl. §. 24. a), bb), β), αα). Eine weitere Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit aber sah er in der Aktivität seiner Apostel, welchen eben zunächst dieser Geist als Stellvertreter seiner Person bei ihnen verheißen wird, und welche dann kraft ihres persönlichen Umganges mit ihm auch selbst von ihm zeugen sollten, Joh. 15, 27., und durch die Andere glaubig, Joh. 17, 20. und das Evangelium allen Völkern gebracht werden sollte, (Matth. 28., 20.).

3. So wesentlich war seine Lehrthätigkeit für seine Werke. Aber zu ihr gesellt sich weiter sein Leben, sofern es Darstellung seiner gesammten Persönlichkeit im irdischen Leben gegenüber von den Menschen und ihrer Einwirkung auf sie war, also mit der gesammten Thätigkeit, so weit diese von der Lehre unterschieden werden kann. Alles dieß betrachtet der Herr als gehörig zu seinem Werke, und zwar zunächst wie dieß im Allgemeinen erhellt aus den Stellen, wo er sich als Ebenbild des Vaters darstellt, Joh. 12, 45. 14, 7—10. Jesus ist so sehr das Ebenbild des Vaters, daß, wer ihn kennt, eben damit auch den Vater kennt, und zwar vermöge der innigen Gemeinschaft, die zwischen dem Vater und dem Sohne ist, vgl. §. 22. 4., αα). In diesen Stellen dürfen wir freilich das *Sehen*, *ὁραω*, *θεωρεω* nicht beschränken auf den Anblick der Person Jesu, aber noch weniger dürfen wir, wenn er sagt, daß man ihn erkennen solle, um den Vater zu

kennen, dieß bloß beziehen auf die Vermittlung durch seine Lehre, sondern wir müssen die Aussprüche nehmen so umfassend wie sie sich geben, daß die Erkenntniß seiner Person, zu welcher freilich auch die äußere Wahrnehmung gehört, obwohl diese nur erst der schwache Anfang der Erkenntniß seiner ist, zugleich Erkenntniß des Vaters ist, vermöge der Wesenseinheit beider. Ist das so, so muß die ganze Thätigkeit Jesu, sein ganzes Leben, als eine erlösende Thätigkeit aufgefaßt werden, welche dazu dient, seine Person darzustellen vor den Menschen, und eben damit ihnen die Erkenntniß des Vaters zu geben, wie denn auch die Erklärung, den Vater verherrlicht zu haben auf Erden, auf sein ganzes Leben bezogen werden muß.

Weiter gehört aber zu dieser erlösenden Thätigkeit seines Lebens eben sein ganzes Thun und Lassen sofern es sittliche That ist, er allezeit den Willen des Vaters thut, Joh. 8, 29. und ihn daher Niemand einer Sünde zeihen kann, 8, 46. Und davon zeugen auch die Stellen, in welchen er seine Gesinnung und Handlungsweise als Vorbild darstellt für die Seinen, das sie nachahmen und dem sie nachfolgen sollten, Joh. 13, 14—17. 34. Matth. 16, 24., und zwar vornehmlich in der Liebe und in der Selbst- und Weltverläugnung (vgl. Matth. 10, 38.). Auch Matth. 11, 29. gehört mit dem Begriffe des Joches, das sie von ihm auf sich nehmen sollten, in Lehre und in Vorbild hieher. Es handelt sich dabei vornehmlich um das Lernen durch Anschauung seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit und dabel um das Beugen unter das Joch derselben. Besondere Momente aber seiner erlösenden Thätigkeit sind seine *εργα*, namentlich die Wundertthaten, Joh. 15, 24. (9, 4. 5, 3.). Auch diese Thätigkeit gehört zu seinem durch des Vaters Kraft gewirkten Thun, 5, 19. 20. und stellt ihn dar als den, der er ist, den Sohn Gottes. Auf diese Wunder beruft sich Jesus als auf Bestandtheile seiner messianischen Thätigkeit und Belege seiner Würde. Er erklärt daher, obgleich er Anspruch darauf machen könne, daß man ihm auf's Wort glaube, Joh. 14, 11., so seyen doch, wenn man sich dagegen sträube, seine Werke von der Art, daß man um derselben willen ihm den Glauben an ihn wenigstens nicht verweigern könne. Und wenn er im Verlaufe seines Lehramtes in einzelnen Fällen anders von seinen Wundern zu reden scheint, wenn

er es als vorzüglicher andeutet, ihm zu glauben, auch wo er nicht Wunder thut, wenn er es tadeln, daß man ihm nur immer gerade so weit glaube, als das Anschauen von geschehenen Wundern die Leute gleichsam dazu nöthige, Joh. 4, 48. (welches Beispiel von Schwäche des Glaubens bei dem Königschen, der wohl eine Wunderkraft, aber nicht die große Gotteskraft erkennt, ins Licht gesetzt wird durch den Gegensatz des viel rascher voranschreitenden Glaubens bei dem Hauptmann von Kapernaum, Matth. 8, 9.), so ist das eben nur so zu verstehen, wie sich aus Joh. 14, 11. ergibt, daß schon hinreichender Grund zum Glauben an ihn, abgesehen von seinen Wundern, vorhanden ist in seiner Lehre und in seiner ganzen Persönlichkeit, womit aber nicht gesagt ist, daß nicht auch seine Wunder in der That ihrem Wesen und ihrer Abzweckung nach Anregungs- und Bestätigungsmittel des Glaubens an ihn seyn sollten. Ebenso wenn er bei den Synoptikern verbietet, einzelne Wunderthaten auszubretten, Marc. 7, 35., so ist der Grund nicht der, daß er nicht hätte seine Wunder wirksam sehn wollen bei dem Volk, sondern weil er es eben in einzelnen Fällen für geeigneter hielt, theils für seine Person: ungestörter zu wirken, theils für die Geheilten: in ungestörter Stille den Eindruck zu bewahren. Im Wesentlichen waren die Wunder geeignet und darauf angelegt, die eigenthümliche Auszeichnung seiner Person vor Augen zu stellen, sie waren eben die Bestätigung seiner in ihrer Art ganz einzigen Persönlichkeit, seines ihm eigenthümlichen Verhältnisses zum Vater. Sie gehören also mit zu der Selbstethätigung, von welcher es heißt: wer mich sieht, der sieht den Vater. Sie sind auch ihrem ethischen Gehalte nach Erweisungen der Weisheit und Liebe, welche dieser Persönlichkeit eignet.

Einen anderen eigenthümlichen Bestandtheil seiner erhöhenden Thätigkeit hob er hervor in der freiwilligen Erniedrigung seines irdischen Lebens, welche ihre Spitze in seinem Tode fand. Er sah in seiner sittlichen Thätigkeit als besonders bemerkenswerth an theils die Selbstverläugnung und =Aufopferung des niederen Lebens zur Ergreifung des höheren, theils die dienende und aufopfernde Liebe zu den Menschen. Hierin gab sich sein irdisches Leben am meisten als Stand der Niedrigkeit kund, wie es in seiner Wunderthätigkeit am meisten auch dem äußeren Blicke seine Erhabenheit offenbarte,



für den Geistesblick ist das Eine wie das Andere eben die Selbstbethätigung dessen, der zugleich Menschen- und Gottessohn ist. In jenem Sinne ist diese niedrige Seite seines Lebens Vorbild, Matth. 16, 23—26. vgl. 21. Joh. 12, 24. 25. Matth. 20, 26—28. Joh. 15, 12. 13. (vgl. 1. Joh. 3, 16. 4, 10 f.) Aber sie ist noch in anderem, ausgezeichnetem Sinn Bestandtheil seiner erlösenden Thätigkeit, wie wir nun zu untersuchen haben.

### e) Das Leiden und Sterben des Erlösers.

#### §. 33.

Zu Jesu erlösender Thätigkeit gehört sein Leiden und Sterben, nicht nur, sofern es einen Bestandtheil seiner sittlichen Thätigkeit überhaupt ausmacht und vorbildlich ist, sondern sofern der Herr in demselben sich theils als versöhnend objektiv darstellt, sowohl vor Gott als vor den Menschen sich für diese dahingehend, theils als erlösend den Menschen zu subjektiver Aneignung sein aufgeopfertes Leben mittheilt, wobei übrigens das Leiden und Sterben im Zusammenhange mit der Auferstehung und Erhöhung zu betrachten ist.

1. Daß er überhaupt Leiden und Sterben als Bestandtheile seines Werkes betrachtet, erhellt schon aus seinen Leidens- und Todesverkündigungen theils nach Johannes, theils nach den Synoptikern. Im johanneischen Evangelium finden wir die Hinweisung auf sein Leiden und Sterben schon in der ersten Periode seines öffentlichen Lebens; er setzt sie durch den ganzen Verlauf desselben fort, von Anfang an geschieht es wohl nur verhüllt durch bildliche Bezeichnungen, was nicht anders seyn konnte, weil er der geschichtlichen Entwicklung sonst auf eine unangemessene Weise vorgegriffen hätte. Er konnte nur erst in verhüllender Form von dem Gegenstande reden, durch welche es geschehen konnte, daß der Zuhörer erst allmählig durch fortgesetztes Nachdenken und Vergleichung mit der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung seines Lebens auf den eigentlich beabsichtigten Sinn

seiner Worte geführt wurde; die Jünger haben das freilich auch wohl bemerkt, nachdem ihnen durch den geschichtlichen Entwicklungsgang seiner irdischen Erscheinung die Augen geöffnet waren, vgl. Joh. 2, 19. 22., wo mit dem Tode zugleich die Auferstehung verhüllt angedeutet ist und gerade diese Mitterwähnung der Auferstehung beweist, daß in der Stelle auch wirklich von seinem Tode die Rede ist, denn es ist eine unberechtigte Künstelei, den Schluß von einer Herstellung des Tempels als geistigen Wiederaufbau der Menschheit „in kürzester Zeit“ verstehen zu wollen; der Doppelsinn des Ganzen aber hat sein volles Recht, wenn wir die verbindende Idee der progressiven Entweihung alles Heiligen, deren sich das Volk bis zu seinem Tode schuldig macht, im Auge haben, vgl. S. 30, 3. Ferner 3, 14. 15., das Bild von der bevorstehenden Erhöhung des Menschensohnes, wie Mose die Schlange erhöht habe, vgl. 8, 28. Schon unumwundener, wiewohl durch den ganzen Zusammenhang dem nächsten Hörer wieder gewissermaßen verhüllt, 6, 51 ff., sodann ganz offen, 10, 11. 15—17. 18., dann 12, 7. 24. vgl. 32. Sofort folgen die Abschiedsreden von seinem Gingange zum Vater, davon, daß sie ihn nicht mehr sehen, daß sie wehklagen, dann aber, daß sie ihn wieder sehen werden und er sie, (Kap. 15—17.) und endlich dann die Leidensgeschichte selbst.

In den synoptischen Evangelien beginnt die Hinweisung auf seinen bevorstehenden Tod erst später, ohnehin in Galiläa; die früheste aber ist auch wieder eine verhüllte, die uns darauf führt, daß diese verhüllende Weise, von der Sache zu sprechen, eben der früheren Periode seines Lebens angehört. Es ist die Rede vom Zeichen des Propheten Jona, Matth. 12, 39. 16, 4. Luk. 11, 29.; wenn auch bei Lukas die Beziehung auf die persönlichen Lebensschicksale des Jonas nicht hervorgehoben ist, so ist doch diese zweite Seite im Typus nicht ausgeschlossen, vielmehr durch das *εσται* B. 30. angedeutet; dann folgen die auf die Apostel berechneten Todes-Verkündigungen, 1) Matth. 16, 21. Luk. 9, 22. 2) Matth. 17, 22. 23. Marc. 9, 30. 32. Luk. 9, 44. 3) Matth. 20, 18. 19. vgl. 22. 23. Luk. 18, 31—34. 4) Matth. 26, 2., worauf die Leidensgeschichte beginnt. Gelegentlich ist eingestreut bei Marc. 14, 8. (vgl. Joh. 12, 7.) das Wort, das der Herr in Bethanien zu Maria sagte. Diese Todes-Verkündigungen zeigen alle,

daß er sein Leiden und Sterben wesentlich zu dem ihm zugetheilten göttlichen Werke, zu der göttlichen Ordnung seines Lebens rechnet, vgl. §. 18. Weiter ist theils aus diesen, theils aus einigen anderen Stellen klar, in wiefern sein Leiden und Sterben wesentlich zu seiner erlösenden Thätigkeit gehöre. Seine Gesinnungs- und Handlungsweise prägt sich darin auf eine charakteristische Weise aus, aber damit ist die Bedeutung des Todes Christi nicht erschöpft. Die Aussprüche des Herrn hierüber sind theils mehr allgemeinen Inhalts, theils führen sie auf die spezielle Lehre vom Verhältniß des Todes Christi zum Werk der Erlösung; aber auch jene führen im Zusammenhang mit den andern uns weiter als es zunächst scheint.

2. Er betrachtet seinen Tod vor Allem als die Bedingung eines reichlichen Fruchtbringens, wie das Weizenkorn erst in die Erde fallen und sterben muß, wenn es Frucht bringen soll, Joh. 12, 24., woran er dann eine ähnliche Betrachtung knüpft, wie er früher Matth. 16, 21. an seine erste auf die Jünger berechnete Todesverkündigung die Mahnung geknüpft hatte, daß ohne eine solche Entsagung und Hingabe seiner selbst keiner könne ein wahrer Jünger seyn. Sein Tod ist ihm die Bedingung des Fruchtbringens in der Menschheit und zwar im weiten Kreise und ohne Unterschied der Nation; denn er sagt es mit Beziehung auf einige Hellenen (B. 20.), sein Tod ist Bedingung seiner Verherrlichung als Menschensohn (B. 23—25); darum geht er ergebungsvoll in die Bitterkeit des Todes, die er wohl schmeckt (B. 27. 28.) und baut auf diesen Tod (ἐάν) die Gewißheit (32.) daß der Fürst dieser Welt hinausgeworfen (30.) er aber Alle zu sich ziehen werde (31.). In anderen Stellen, wie 10, 15. in der bildlichen Rede vom guten Hirten ist von diesem nicht nur gesagt, daß er gekommen ist, auf daß die Seinen Leben und volles Genüge haben, sondern daß er selbst sein Leben gibt für die Schafe, die ihm zur Leitung anvertraut sind, er läßt sein Leben, um sie vom Tode zu retten, da der Wolf die Schafe raubt, zerreißt, zerstreut, B. 12., eine Aufopferung des Lebens, welche, wie sie in seinem Beruf als guter Hirte im Gegensatz des Miethlings lag B. 11, 12., so ganz in seinem freien Willen gelegen war, aber auch im Willen Gottes so sehr enthalten ist, daß er ihn eben wegen dieser Bereitwilligkeit, zur Selbst-

aufopferung liebt B. 17., aber in der Weise, daß mit dieser Hingabe seines Lebens auch das Wiedernehmen desselben mitgesetzt seyn sollte. So betrachtet er hier schon die Aufopferung seines Lebens als einen Tod, nicht nur überhaupt zum Besten (*ὄψω*) der Seinen, sondern auch anstatt der Seinen, in sofern als eben durch seinen Tod die Seinigen von ihrem Tode und Verderben errettet werden sollen. Endlich betrachtet er bei Matth. 20, 28. sein von ihm in aufopfernder dienender Liebe hingegegebenes Leben als ein *λυτρον*, Lösegeld für Viele, d. h. mit welchem Viele erkaufte, losgekauft würden vgl. 1. Tim. 2, 6. 1. Petr. 1, 18. 19. Hebr. 9, 12., dieß erinnert von selbst an die Stelle Matth. 16, 26.: wenn der Mensch Schaden nimmt an seiner Seele, was will er geben, um seine der Schuld verhaftete Seele wieder zu gewinnen? Was der Mensch nicht hat, das gibt Christus, der zu dienen gekommen ist, zu seinem Besten hin, indem er sein Leben gibt. Darum sagt er dann Luk. 24, 26. 27. nach seiner Auferstehung: mußte nicht Christus Solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Es lag in dem göttlich geordneten Gang der Dinge, daß es so geschehen mußte. Dieß Leiden und Auferstehen sind B. 46. 47. (das ist der Zusammenhang dieser Verse) Bedingung, unter welcher allein *μετανοια* und *ἀφεσις ἁμαρτιῶν* der göttlichen Ordnung gemäß der Welt verkündet werden; der Tod Christi ist also Bedingung der Sündenvergebung und ihrer Verkündigung unter den Völkern, und das Lösegeld ist das hingepferte Leben Christi für Viele, welche der göttlichen Gerechtigkeit durch Sünde und Schuld anheimgefallen sind, deren Seele Gott dadurch verhaftet ist und seiner Strafe. Dieß wird nun in besonderen Stellen näher bestimmt, und zwar wird der Tod Christi bald objektiv bezeichnet, als ein Dahingeben Christi für den Menschen an Gott, bald als eine dem Menschen zu subjektiver Aneignung geschehende Mittheilung seines aufgeopferten Lebens, dort mehr versöhnend, hier mehr erlösend.

3. Unter den Aussprüchen, welche seinen Tod von der versöhnenden Seite darstellen, stehen auf dem synoptischen Gebiete die Einsetzungsworte des heil. Abendmahles voran. Sie finden sich bei allen drei Evangelisten, und in ihnen ist die Beziehung des

Todes Christi auf das Heilswerk speziell angegeben. Denn eben diese Beziehung sollte durch das heil. Abendmahl dargestellt werden. Die Einsetzungsworte haben zwei Theile, vom Brod und Leib Christi und dann vom Wein und Blut Christi, das erste s. Matth. 26, 26. Marc. 14, 22., sie haben nur: *τοῦτο ἐστὶ σῶμα μου*, dagegen Luk. 22, 19: *το ὑπερ ὑμῶν διδομενον* und der mit Lukas, am meisten verwandte Bericht des Paulus 1. Cor. 11. *κλωμενον*, also der Leib für seine Jünger in den Tod gegeben, gebrochen, (denn wir dürfen das *διδόμενον* und *κλωμενον* nicht auf das Brod beziehen, oder doch wenigstens nicht allein darauf, sondern auf den Leib, so jedoch, daß nebenher auf das Brechen und Vertheilen des Brodes angespielt wird, unter welchem der Leib dargestellt wird), was identisch ist mit dem Sinne der allgemeinen Aussprüche des Herrn über seinen Tod, daß er zum Heile der Menschen sey. Im zweiten Theil liegen speciellere Beziehungen. Der Herr bezeichnet sein Blut 1) als Blut des Neuen Bundes, 2) als vergossen für Viele nach Matthäus und Marcus und zwar zur Vergebung der Sünden nach Matthäus.

Bei Matthäus und Marcus ist in dem Ausdrucke *τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα, το τῆς καινῆς διαθήκῆς* auf das Blut des Alten Bundes Rücksicht genommen, denn Gott mit Mose und dem Volk Israel gestiftet und durch Opferblut hat weihen lassen, Exod. 24, 8. vgl. 3—7. Hebr. 9, 20. Das *καινῆς* konnte eben wegen Exod. 4. (vgl. die LXX.) leicht wegfallen. Das Blut des Bundes ist das Blut, durch welches der Bund (also hier der Neue) förmlich geschlossen und geweiht wird. Die genauere Bedeutung muß sich aus dem Begriff des Neuen Bundes ergeben. Von ihm hat ja schon das Alte Testament gesprochen, Jerem. 31, 31 ff., einer Stelle, auf welche Hebr. 8, 8—12. und 10, 16—18. zurücksieht. Der Neue Bund sollte hienach darin bestehen, daß 1) das Gesetz Gottes den Menschen in's Herz geprägt sey, statt des mosaischen, welches ihnen immer äußerlich geblieben, ohne wesentlich und vollständig in die Gesinnung überzugehen. 2) Daß Gott ihnen alle Sünden verzeihe, nicht bloß etwa diese oder jene einzelne, sondern alle vollständig. Es ist also darunter ein Bund vollkommener Vereintigung und Versöhnung verstanden und



dieser sollte geschlossen und geweiht werden durch den Tod Jesu Christi und in Kraft desselben.

Hieran schließt sich nach Matthäus und Marcus, daß das Blut Jesu Christi vergossen sey für Viele, und zwar nach Matthäus zur Vergebung der Sünden, *περι πολλων*: um Vieler willen, wiewohl bei Marcus die Var. *ὑπερ*, aber auch so, wenn man dieses nach *περι* auslegen will, zum Besten derselben. So auch bei Luk. 20. *ὑπερ πολλων ἐκχυνόμενον*, nur daß dieß vom *ποτηριον* gesagt ist, was mit der Beziehung auf *αἷμα* bei den andern Synoptikern wohl stimmt, sofern eben das *ποτηριον* oder sein Inhalt nur insofern so prädicirt werden kann, als dasselbe als Zeichen des *αἷμα* betrachtet wird. Das Blut ist um Vieler willen vergossen, dieß erinnert an das Opferblut, wie auch das bei der Einweihung des mosaischen Bundes vergossene und auf das Volk gesprengte Blut Opferblut war. Dieses Blut hat seine Beziehung auf die Vergebung der Sünden, was Matthäus ausdrücklich sagt; aber was auch so gedacht werden müßte, wenn die Worte nicht ausdrücklich da stünden. Denn das Opfer ist für Viele dargebracht, als ein die Sünden Vieler sühnendes, so muß das Blut Christi hier angesehen werden, als das Blut eines der Sünden Vieler sühnenden Opfers. Man hat zwar zum Theil darauf Gewicht legen wollen, daß es ein Bundes- und kein Sühnopfer sey. Aber wo ein Bund des Menschen mit Gott geschlossen wird, da handelt es sich um Versöhnung des zumal nach biblischer Anschauung vor Gott verschuldeten und mit ihm entzweiten sündhaften Menschen. Insbesondere schließt ja, wie oben gezeigt, der Neue Bund diese vollständige Versöhnung in sich. Ist nun dieser Bund aber durch das Blut Christi, der sich für uns in den Tod gegeben, vermittelt, so handelt es sich bei dem Tode Christi um Vermittlung der Sündenvergebung. Dieß ist die dem Zusammenhang entsprechende Exposition des Wesens und der Abzweckung der Vergießung des Blutes Christi. So ist also nach den Einsetzungsworten, sofern sie sich auf das Blut Christi beziehen, der Tod Jesu dargestellt als die Versöhnung des Menschen mit Gott und eben daher die Sündenvergebung vermittelnd und dieß schließt sich rückwärts an, an die Anschauung des Alten Testaments von dem versöhnenden Opfer und der namentlich

dazu gehörigen Blutvergießung im Opfer, wovon Levit. 17. gesagt ist: des Thieres Leben ist im Blut, welches ich dir gegeben habe zur Ver= söhnung. Sodann ist noch wohl zu beachten als Wink auf dem synoptischen Gebiete theils der Ausdruck des Herrn, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse, was er kurz vor seinem bevorstehenden Tode sagt Luk. 22, 37. und was auf Jesaj. 53, 12. zurückweist; — es ist damit angedeutet, daß es zu seinem Verufe gehört, das Gericht auf sich zu nehmen, welches er nicht verdient hat — theils auf sein Wort Luk. 23, 31. an die jerusalemischen Frauen, die ihm auf dem Gange gen Golgatha nachweinten: weinet nicht über mich u.: denn so man das thut am grünen Holz, was will am dürren werden? Das grüne Holz ist er, der Unschuldige und Gerechte, der für sich selbst nicht dem Gerichte verfallen ist, und doch in's Gericht gezogen wird, statt derer, die das Gericht verdient hätten. Und wenn Gott das thut, wie viel mehr wird das dürre dem Gerichte verfallen, ihm auch Preis gegeben werden? vgl. 1. Petr. 4, 17. Dieß sind Winke, aus welchen erhellt, daß nach Gottes Fügung ein Gericht ergangen ist, über den Unschuldigen für den Schuldigen, zu klarem Zeugniß dessen, was geschehen muß an dem, der nicht Buße thut u. s. f.

4. Auf dem johanneischen Gebiete kommen zuerst die zwei Aussprüche in Betracht, welche am Anfang und Ende seines Lehramtes gethan sind, Joh. 3, 14. 15. und 17, 19. Jener ist eben, weil so frühe, auch noch verhüllt. Nachdem der Herr durch die Einwendungen des Nicodemus hiedurch sich freien Raum verschafft und ihn in einen willigen Hörer verwandelt hat, so fängt er an, ihm Andeutungen zu geben über seine Person und sein Werk, den Endzweck seiner Sendung, B. 11 ff. Zuerst in der Richtung, daß man an ihn glauben müsse als den, der Zeugniß ablege von dem, was er geschaut, als den vom Himmel Herabgekommenen, der mitten in der Seltlichkeit noch himmlisch ist, und nun fügt er noch hinzu: wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht habe u. Auch hier ist es eine Analogie aus dem Alten Bunde, welcher er sich bedient, um von sich und von seinem Tode Etwas auszusagen und welche die Sache mehr verhüllt, als vorhin in den Einsetzungsworten die Hinweisung auf den mit Blut

geweihten Alten Bund; daß der Herr hier von seinem Tode spricht, hat überwiegende Gründe für sich. Man hat diese Beziehung ganz geläugnet, allein hiegegen ist die Analogie von zwei anderen Aussprüchen des Herrn und der Inhalt unserer Stelle selbst. Noch in zwei Stellen bezeichnet der Herr das *ὑποὺν τοῦ νιὸν τοῦ ἀνθρ.* als Etwas, was künftig an ihm geschehen werde, wo wir dem Worte nicht die Bedeutung und Anerkennung der geistigen Erhabenheit (wie man wollte) geben können, 12, 32. 8, 28., am wenigsten 12, 32. Wahrscheinlich hat Jesus hier das aramäische *חָפֵי* gebraucht, vgl. Ps. 146, 8. aufhängen, als eine Art der Hinrichtung vgl. Esth. 7, 10. 9, 13. = kreuzigen. Aber auch wenn er ein anderes Zeitwort gebrauchte (wie Num. 21, 8. 9. *וַיִּשָּׂא אֶת-הַנָּחָשׁ* steht), so ist die Erklärung vorzuziehen, welche die Beziehung auf den Tod Jesu mit einschließt. Wir werden, abgesehen von diesen Parallelen, hierauf auch durch den Inhalt unserer Stelle selbst geführt, sofern eben die Erhöhung Jesu mit der der Schlange in der Wüste verglichen wird; dieß aber hat nicht den Zweck, ihre Erhabenheit zur Anerkennung zu bringen, sondern vielmehr das Besiegt- und Vernichtetseyn derselben oder ihrer Wirkungen, Bisse anzudeuten; auszudrücken, daß die geistliche Schlange unschädlich gemacht, gleichsam abgethan sey. Deswegen wurde die Schlange in effigie aufgehangen und zur Schau gestellt, auf der Panierstange, wahrscheinlich der Stange, welche sonst dem Volke zum Panier diente, ein *συμβολὸν σωτηρίας*, Weish. Sal. 16, 6. 7. Also die Schlange wird vernichtet und dies ist die Erhöhung des Menschensohnes, nicht zunächst eine unmittelbare Darstellung seiner Erhabenheit; sondern die Erhöhung ist nur mittelbar miteingeschlossen, sofern eben im Sterben seine höchste sittliche That und der Weg zu seiner göttlichen Verklärung enthalten ist. Der Gedanke ist hier viel zu zusammengesetzt, als daß wir unmittelbar eine wirkliche Erhöhung seiner in diesem Typus finden könnten. In der Kreuzigung ist er das Bild der gekreuzigten und dadurch abgethanen Sünde; wir dürfen hiebei an die synoptischen Aussprüche von ihm als dem unter die Uebelthäter Gerechneten und vom grünen Holz denken; aber eben damit, daß die Sünde, und wie im Typus der Schlange liegt, ihr erster Urheber abgethan ist, ist er, in welchem dieß geschieht, allerdings zugleich als der Sieger dar-

gestellt und wahrhaft als der, der erhöht ist. Diese complicirte Bedeutung hat die Erhöhung des Menschensohnes eben wegen der Eigenthümlichkeit seiner Person. Man kann hiegegen nicht sagen, Nikodemus habe das Alles nicht verstehen können. Der Herr gab das bildliche Wort dem Meister in Israel, um ihn durch Nachdenken weiter zu führen, wie er das oft gethan hat. Es ist aber ganz gemäß dieser Auslegung apostolischer Lehridee 1) daß in Christus die Sünde an's Kreuz geheftet worden, wie in 1. Pet. 2, 24. liegt, daß mit seinem Leibe die Sünde an das Kreuz getragen und dadurch abgethan worden, namentlich zunächst von Seite ihrer Schuld und Strafbarkeit, oder bei Paulus in 2. Cor. 5, 21. Gal. 3, 13., wonach der Unschuldige Christus hiebei von Gott als Schuldiger, als Sünder behandelt worden; 2) daß er in seinem Tode als Sühnopfer vor aller Welt aufgestellt worden sey, Röm. 3, 24., und 3) daß durch den Tod Christi die Sünde als überwunden und abgethan anzusehen ist und Christus über die Macht der Finsterniß triumphirt hat, Col. 2, 15. Diese Ideen sind nun sämmtlich in dem Räthselwort des Herrn über die Erhöhung des Menschensohnes nach dem Typus der Schlangenerhöhung in der Wüste angedeutet, womit sich eben die Glaubwürdigkeit desselben erhärtet; in dem am Kreuze getödteten Christus ist die Sünde abgethan, sofern sie Schuld und sofern sie Macht ist (Röm. 8, 3.). Und eben damit ist die Macht der alten Schlange als überwunden zur Schau gestellt und der in seinem Blut an's Kreuz erhöhte Christus als *λειτουργος* dargestellt von Seiten Gottes. So vielseitig ist das einfache Wort von diesem Typus.

In Joh. 17, 19. ist zunächst eine Bitte des Herrn für seine unmittelbaren Jünger enthalten — denn die mittelbaren Jünger werden erst mit B. 20. Gegenstand der Fürbitte; der Herr hatte gebeten, daß der Vater nicht sie von der Welt nehme, sondern sie bewahre, sie in der Wahrheit heilige „dein Wort ist Wahrheit“. Aber hiezu fügt er nun eben: er heilige sich für sie, auf daß auch sie geheiligt seyen in Wahrheit. Dieses sein *ἁγιασθῆναι* ist die Voraussetzung für ihre Heiligung in der Wahrheit, es muß sich also in B. 19. zurückbeziehen auf dasselbe Wort in B. 17., denn er nimmt es eben nur als Voraussetzung für die wesentliche Heiligung der Jünger in sein Gebet mit

auf. Dabei kann nun nicht die Rede seyn, daß es hieße: ich habe mich Euch zum Vorgänger geheiligt und geweiht oder für das Messias=amt; so müßte der Aorist oder das Perfekt stehen; so hat er in B. 4. 6. von dem gesprochen, was er schon gethan hat; ja er betrachtet sich selbst als nicht mehr in der Welt seynd, so sehr stellt er sich jetzt an den Schluß seines Lebens, da er im Begriff ist, seinem Tode entgegenzugehen. Das Präsens weist hin auf das, was ihm allein noch übrig ist, seinen Tod. So ist demnach das *ἀγιαζω* B. 19. zu fassen; es muß sich beziehen auf seinen Tod als eine sittliche That von seiner Seite im Gehorsam gegen den Vater und in der Liebe gegen die Seinen; was liegt aber nun näher in dem Worte? *ἀγιαζω*, heilig machen, Matth. 23, 17. 19. ist: Gott weihen. So wird das Verbum gebraucht selbst von dem, was Gott thut an ihm, Joh. 10, 36. Gott hat ihn geheiligt und in die Welt gesandt; er ist daher auch der *ἀγιαζων* Hebr. 2. 11., von dem aus die Seinen *ἀγιαζομενοι* werden. Ebendarum heißt es nun: 1) zum Opfer weihen, zur Gabe für Gott, Levit. 22, 2. 3. vgl. ff. Deuter. 15, 19. Daher von einem Gott angenehmen Opfer gesagt wird, es sey geheiligt, Röm. 15, 16., wo Paulus die bekehrten Juden als ein Gott geweihtes Opfer bildlich darstellt; 2) entsündigen, versöhnen und heiligen, Exod. 29, 36., sowohl vom Altar als vom Menschen, Ezech. 44, 19. Daher es auch für כֹּהֵן steht bei den LXX: Exod. 29, 36.; und deshalb von der christlichen Gemeinde Ephes. 5, 26.: auf daß auch Christus sie heilige, entsündige, von den Christen als *ἀγιαζομενοι*, Hebr. 2, 11. 10, 10. und Apostelg. 20, 32. 1. Cor. 1, 2. Hiernach liegt die Bedeutung in unserer Stelle sehr nahe: ich heilige mich selbst für sie, d. i. ich weihe mich Gott zum Opfer für sie, damit sie durch dieses Opfer mit Gott versöhnt und selbst auch geheiligt seyen, in Wahrheit, wesentlich, was freilich nur geschehen kann mittelst des göttlichen Wortes, B. 17. (Aber zunächst ist die *ἀγνθεια* in B. 19. nicht identisch mit der in B. 17.) Auf den Grund der Selbsthingabe Christi, des Sohnes an den Vater zum Opfer für die Seinen werden sie dann in Wahrheit, wesentlich geheiligt, nicht nur weil sie das Mittel ist für die Mittheilung des heiligen Geistes, sondern gemäß der Lehre des Neuen Testaments überhaupt, wonach alle Heiligung bedingt ist durch die Versöh-



nung, mithin durch die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung. Vgl. 1. Petr. 2, 24. und damit führt uns diese johanneische Stelle über den Tod Christi wieder zurück auf die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles, nur daß in der johanneischen Stelle zugleich die wesentliche Heiligung der Glaubigen ausdrücklich an die Selbsthingabe Christi zum Opfer angereicht wird. Vgl. 1. Joh. 2, 2, 4, 10. Röm. 8, 12. Ephes. 5, 1.

So heben diese beiden Stellen die zwei Hauptseiten heraus, die Ueberwindung der Sünde und die Weihe für Gott als Folgen des Todes Jesu; und stehen in wesentlicher Uebereinstimmung mit den synoptischen Stellen.

5. Alle die bisherigen Stellen nun haben den Tod Christi von seiner versöhnenden Seite für Gott und Menschen gezeigt; bei Johannes aber finden sich eigenthümliche Reden über den Tod, in welchen, was im Bisherigen nur mittelbar gelegen ist, setz in den Tod hingeopfertes Leben als den Menschen zu subjektiver Aneignung mitgetheilt dargestellt wird, so Joh. 6, 51—58. Der Herr hatte sich hier mit Rückbeziehung auf die am vorigen Tage geschehene Sättigung der 5000 mit wenigen Broden das Brod genannt, das vom Himmel gekommen sey und der Welt das Leben geben werde, und nun gegen das Ende dieser Rede, Vs. 51—58, geht er noch spezieller ein, indem er sagt, nicht nur resapitulirend: ich bin das lebendige Brod ic., sondern weiter schreitend: das Brod, das er [geben werde, sey sein Fleisch, welches er geben werde für das Leben der Welt; und als die jüdischen Zuhörer mit einander stritten: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? so fährt der Herr fort: sein Fleisch und Blut sey wahrhaft eine Speise und ein Trank (V. 55.), wer dieses esse, habe das ewige Leben, werde auferweckt, sey in Christus und Christus in ihm. Man hat nun wohl auch die *σας* in dieser Stelle so aufgefaßt, als sey sie das zeitliche Sinnen-, Erden-Leben Jesu, als des fleischgewordenen logos, sofern der Messias in demselben sich selbst der Menschheit sichtbar darstellt, und dasselbe der Rettung der Menschen wehe. Die ältere Erklärung dagegen ist die, daß der Herr hier unmittelbar von der im Tode geschehenden Dahingabe seines irdischen Lebens redet, welche Erklärung neuerdings wieder

zu Ehren kommt. Hierbei kommt vor Allem in Betracht, 1) daß der Sprachgebrauch an sich die unmittelbare Beziehung auf den Tod zuläßt; denn wenn man sich auf den Sprachgebrauch von  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  beruft, daß dieß das leibliche Leben als das lebendige bezeichne, so ist dabei vergessen, daß  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  wenn auch das lebendige, doch jedenfalls das irdisch-sterbliche Leben bezeichnet, vgl. 2. Cor. 4, 11. Daher die Apostel oft Jesu  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  erwähnen, wenn vom Tode die Rede ist, Ephef. 2, 14. 15. Col. 1, 20. 21. 1. Petr. 3, 18. Es kommt aber nun auch darauf an, ob in unserer Stelle, Joh. 6, 51., die Worte  $\eta\gamma\epsilon\omega\delta\omega\sigma\omega$  echt sind. Dann ist auch dieß der unmittelbaren Beziehung auf den Tod Jesu günstig. (Luk. 22, 19. Gal. 1, 4. 2, 20.) Die Weglassung dieser Worte ist gegen die Recepta im Vortheile, da die ältesten Codices B. D. etc. und die meisten Mss. die Itala und Origenes die Worte nicht haben, ungeachtet die volle Lesart sehr alt ist, indem Origenes an andern Stellen und Clemens sie hat, und man für sie sagen kann, daß die Worte beim Abschreiben und Citiren wegen des Anklangs leicht ausfallen konnten. Dagegen ist die kürzere Lesart die *lectio difficilior*, und die vollere scheint glossirender Natur. So hat sie auch Lachmann aus dem Text gelassen. Mit dieser kürzeren Redaction fällt nun allerdings ein Argument für die unmittelbare Beziehung dieses Verses auf den Tod Jesu weg. Allein abgesehen davon, daß die Auslassung noch nicht erwiesen ist, bleiben doch auch dann die übrig gebliebenen Worte jener Beziehung und zwar in hohem Grade günstig, man mag sie zunächst fassen wie man will, entweder: das Brod, nämlich mein Fleisch, das ich geben werde, ist für das Leben der Welt, oder: das Brod aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, für das Leben der Welt bestimmt, wobei Lücke annimmt, diese Worte werden deutlich, wenn man sie auflöse in die Rede, welche die zweifelhaften Worte, „welches ich geben werde,“ andeuten.

2) Haben wir auf den Zusammenhang zu sehen und zwar zunächst den mit dem Folgenden, dann mit dem Vorangegangenen. Man beruft sich auf den ersteren eben für jene Ansicht, indem der Herr B. 53. den Gedanken an den Tod jedenfalls gänzlich fallen lasse: die Formeln B. 53. und 56. haben eine symbolische Bedeutung, welche B. 56. bestimmt von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Erlöser erkläre, ja, wenn der

Herr hier von seinem Tode redete, so würde er die Juden gleichsam auffordern, ihn zu tödten, was der offenbarste Unsinn wäre. Allein dieß ist sehr rasch geurtheilt. Jesus fordert nicht auf, ihn zu tödten, sonst müßte er sagen, man solle sein irdisches Leben in Fleisch und Blut auflösen; sondern er fordert nur, daß man sein Fleisch und Blut genieße, sich zu Nutzen machen, ihn selbst sich aneignen solle, wenn er einmal in den Tod gegangen seyn werde. Wenn wir auch zugeben, daß B. 53 f. eine symbolische Beziehung hat, so folgt daraus noch nicht, daß diese nicht auf den Tod Jesu gehe, sonst hätte er in seinem Leben nie vor nicht glaubenden Menschen, am wenigsten vor seinen Feinden, von seinem Tode reden können, es wäre dieß immer eine Aufforderung an sie, ihn zu tödten, gewesen. Vielmehr, nachdem er B. 51. gesagt hatte, er werde sein Fleisch geben, so erläutert er dieß weiter durch das Wort, daß sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken werden müsse, also durch die Hinweisung auf die gewaltsame Vergießung seines Blutes im Tode als Antwort auf die Frage B. 51., wie er sein Fleisch zu essen geben könne; denn er trennt hier Fleisch und Blut immer so, daß wir diese Aeußerungen wohl unterscheiden müssen von dem sonstigen Sprachgebrauch, wo beide Worte in Einen Ausdruck zur Bezeichnung der lebendigen Persönlichkeit zusammengefaßt sind; er spricht also deutlich von Fleisch und Blut als aufgelöster Einheit und mithin von dem in den Tod gegebenen Leben; hieran ändert B. 57. Nichts, wo er, seine Entwicklung schließend, zu dem Ausgangspunkt zurückkehrt, wie dieser in der ersten Hälfte des B. 51. gegeben ist, während B. 51., zweite Hälfte und B. 53—56. die spezielle Entwicklung, die im allgemeinen Ausdrücke mit eingeschlossen ist, geben. So begreift man erst diese ausführliche Auseinandersetzung; er will eben dieß Nähere zeigen, daß er das Leben gebende Brod für die Menschheit sey, wesentlich vermöge der bevorstehenden Auflösung seines irdischen Lebens durch seinen zu erwartenden Tod. Und dieß führt uns nun auch auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Den Juden, welche, um an ihn zu glauben, ein äußerliches Zeichen von ihm forderten, in der Weise des Mose B. 30. 31. sagt der Herr, nicht Mose sey es, der das wahre Himmelsbrod gegeben, das gebe erst sein Vater und als sie sich darnach begierig zeigten, setzt er hinzu, dieß Brod sey er, B. 32—35. Er gebe das

den Tod überwindende Leben, V. 51 ff., durch diese Wirkung unterschied sich sein Leben von dem mosaischen Himmelsbrod. Nun ist die Frage: ist als Vermittlung hievon geradezu der Tod Christi gemeint und in wiefern ist er gemeint? Soll damit der allgemeine Gedanke ausgedrückt werden: mein in den Tod gegebenes Leben muß man sich geistig aneignen, um geistlich dadurch genährt zu werden? oder aber will der Herr mehr sagen? Hat er den ganzen Aufwand jener allerlei Mißverständnisse veranlassenden Rede gemacht, nur um jene einfachen Gedanken auszudrücken? Dieß müßte befremden, das Mißverständniß wäre so leicht vermieden worden, wenn er beim Uebergehen auf seinen Leben gebenden Tod das Bild vom Essen und Trinken und vom Brode zunächst verlassen hätte. Der Gedanke würde zwar auch bleiben: sein Tod sey Etwas, was der Mensch sich aneignen müsse, was ihm im Glauben dargereicht werde, um sein geistliches Leben zu nähren. Die Wahl eines aber zumal für die Israeliten so anstößigen Bildes aber wird vollständig erklärt, wenn er einen weiter gehenden Zweck hatte, wenn er wirklich sagen wollte, nicht nur sein in den Tod gegebenes Leben werde geistig als das verklärende Princip mitgetheilt, sondern als eine gottmenschliche Kraft, welche wie geistlich, so auch leiblich, geist-leiblich, belebe und verkläre, und dazu paßt ganz gut V. 55. Aber dieser Eine Vers reicht nicht hin, diese Erklärung als die einzig nothwendige zu beweisen. Beide Auffassungen bleiben also exegetisch möglich. Hieran reiht sich dann die Frage über die Beziehung auf das Abendmahl. Ungeachtet man nicht sagen kann, daß das Kapitel geradezu von diesem handle, indem es eine Wahrheit gibt auch abgesehen von demselben, so versteht sich doch, daß beides verwandt ist, und daß der Herr ganz wohl auch in der Vorausbeziehung auf das von ihm zu stiftende Abendmahl diese Worte gesprochen haben kann. Aber auch die Bedeutung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird ja nie rein exegetisch zum Abschluß gebracht werden können, sondern dogmatisch mit Beziehung auf die ganze Lehre von Person und Werk Christi, und ohnehin dadurch, daß die Stellen von der Einsetzung mit allem Uebrigen, was im Neuen Testamente darüber enthalten ist, zusammengefaßt werden, das aber steht uns hier fest: der Tod Christi ist von ihm unter dem Gesichtspunkt eines Opfertodes betrachtet worden,

wie denn auch Joh. 17, 19. nur so befriedigend ausgelegt werden kann, das Opfer aber war im Alten Testamente eine Darbringung an Gott, aber es war auch wieder ein durch diese Darbringung geweihter Gegenstand, zur Mittheilung an die Menschen, welche an dem Opfer Theil hatten, bestimmt; so vollzieht sich der Opferbegriff nun nach diesen beiden Seiten im Lode Christi. Christus als der zum Opfer Geweihte ist auch zugleich der, der den Menschen mitgetheilt wird zu Speise und Trank, zum nährenden und belebenden Genuß.

#### f) Die Thätigkeit des Erlösers im überirdischen Zustand. — Schluß.

##### §. 34.

Zur eigenthümlichen Thätigkeit des Erlösers gehört auch seine Thätigkeit im überirdischen Leben, welche, wie sie ein *Seyn* beim Vater in der Herrlichkeit ist, so auch eine himmlische, verklärte, göttliche Thätigkeit in sich schließt, als eine fortgesetzte und sich vollendende Thätigkeit der Erlösung, welche theils die huldvolle beseligende Thätigkeit des Vaters zum Heil der Menschen vermittelt, theils selbst das Heil der Menschen wirkt und vollendet.

1. In den synoptischen Reden spricht der Herr einerseits von einer immerwährenden Gegenwart bei den Seinen, als von einer wirksamen und heilsamen Gegenwart, Matth. 18, 20. 28, 20., weshalb es auch denen, welche in seinem Namen versammelt einstimmig werden über einen Gegenstand des Bittens, an Erhörung nicht fehlen werde, 18. 19.; das ist der Ausfluß der Thatsache, daß ihm alle Macht im Himmel und auf Erden verliehen ist. Aber diese immerwährende und insofern sich wesentlich gleich bleibende Gegenwart schließt nicht aus ein Kommen des Herrn, eine neue Art seiner Gegenwart und Wirksamkeit auf Erden. Und so redet er daher von einem solchen Kommen oder Wiederkommen in seinem überirdischen Zustande, als von einem eigenthümlichen Offenbarseyn in der Menschheit, als vom Kommen in sein Reich. Es gibt demnach noch



eine mehrfach geartete Wirksamkeit des überirdischen Christus auf Erden, je nach dem Entwicklungsgange seines Reiches. Matth. 16, 28. weist er hin auf jenes besondere Kommen; dabei ist eine Zeitbestimmung gegeben; es werden Einige den Tod nicht schmecken. Das ist also seine Wiederkunft als Herr und König seines Reiches auf Erden Matth. 26, 64. in den Wolken des Himmels zum Völkergericht. So stellt er auch Matth. 25, 31 ff. sein Kommen zum Gericht dar, und Matth. 25, 1 ff. als das Kommen dessen, der die Seinigen vollenden will (unter dem Bilde des Bräutigams) — lauter Aussprüche, von welchen die ersteren ihre nähere Auslegung in Johanneischen Stellen finden, die anderen aber erst im Zusammenhange der Lehre vom Reiche Gottes.

2. In den Johanneischen Abschiedsreden tritt deutlich hervor, daß sein Hingang zum Vater, seine Verklärung bei demselben eine eigenthümliche Thätigkeit begründet. Im Allgemeinen bezeichnet er denselben als heilsam für seine Jünger, 16, 7. 14, 12. 28. 12, 32., um sie von der Traurigkeit zu befreien und freudig zu stimmen (obgleich in 12, 31. derselbe im Zusammenhange mit der Kreuzeserhöhung gemeint ist). Daher schreibt er sich eine eigenthümliche Thätigkeit im überirdischen Zustande in folgenden Beziehungen zu: 1) als Fürbitte beim Vater für seine Jünger 14, 16., also er vermittelt auch in seinem verklärten Zustande die huldvolle Thätigkeit des Vaters zum Heil der Menschen, so daß der Vater es um des Sohnes willen thut (16, 23. 24.). Namentlich gehört hieher die Sendung des Geistes. Auf der andern Seite sagt er wohl, sie bedürfen dieser Fürbitte nicht, 16, 26. 27., sie werden selbst bitten, weil sie Gott lieben; aber nicht absolute, sondern nur: in Christo. Es besteht also kraft seiner Vermittlung des Glaubens bereits eine Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott; aber das schließt eine Fürbitte Christi in Absicht auf die Mittheilung des Geistes, überhaupt eine Fortdauer seiner Vermittlung nicht aus; der Vater erfüllt 16, 23. 24. eben den Seinigen die im Namen Christi geschehenden Gebete (15, 23 f.), es geschieht um Christi willen (diese Fürbitte ist in der apostolischen Lehre bei Johannes I. 2, 1., aber auch bei Paulus und im Hebräerbrieft weiter entwickelt, daher er dort der *παράκλητος* heißt). Vom Gedanken der-

selben geht auch das ganze hohepriesterliche Gebet aus. Das „ich will“ (17, 24.) ist eben der nicht bloß auf Erden bethätigte sondern fortdauernde Wille zum Heile und zur Erlösung der Seinigen, welcher die Thätigkeit des Vaters zum Besten der Gläubigen vermittelt. 2) Aber Christus vermittelt nicht nur, sondern als der Verklärte wirkt er selbst zum Heile der Menschen, in der Vollendung, wie im Laufe des irdischen Lebens. Er wirkt dadurch, daß er Alle zu sich zieht, Joh. 12, 32., so daß es über das theokratische Volk hinaus Ein Hirte und Eine Herde werden soll, 10, 16. Das ist eben ein Theil von der Verheißung, daß er Alle zu sich ziehen will, in der Erhöhung unter Voraussetzung seines ganzen irdischen Lebenswerkes. Aber er geht hierauf noch näher ein in den Abschiedsreden bei und nach dem letzten Mahle, vor der Gefangennehmung, wo er darauf beharrt, daß, was ihnen jetzt bevorstehe, keine Trennung sey, und sie in Gemeinschaft mit ihm bleiben werden. Hier bezeichnet er nun als eine auf seinen Hingang folgende Thätigkeit, daß er selbst den Geist senden werde. Zuvor hat er gesagt, er wolle den Vater darum bitten, jetzt sagt er: er wolle ihn selbst senden, 15, 26. 16, 7. Er werde für ihr Heil sorgen durch Erfüllung ihrer in seinem Namen vor Gott gebrachten Gebete, 14, 13 f., er selbst wolle thun, was sie bitten. Beides aber ist nicht anzusehen als eine Thätigkeit Christi gleichsam aus der Ferne; vielmehr als göttliche Thätigkeit gehört es zu seinem Gegenwärtigseyn auf Erden, und eben daher ist es zugleich ein Kommen zu den Seinen, 14, 18 f., ich will euch nicht Waisen lassen; ich komme zu Euch. Auch wenn ich für die Welt unsichtbar werde, werdet ihr mich noch schauen; denn ich lebe, wenn ich auch von Euch weg bin; und kraft dieses höheren Lebens schaut Ihr mich als göttlich gegenwärtig. Sein Gehen war also eigentlich sein Kommen: vgl. 14, 28. 16, 22., darum sagt er, sie werden sich dessen freuen, diese Reden weisen wohl auf das geistliche Kommen Christi als die Hauptsache hin, sie schließen aber doch eine Beziehung auf die Erscheinung des auferstandenen Christus mit ein. In diesem Kommen Christi liegt nun, daß er und die Gemeinschaft mit ihm ihnen erst recht offenbar wird, 16, 16—19. 14, 19—21., ja indem er so kommt und sich geistlich offenbart, macht er so kraft

seiner Einheit mit dem Vater mit diesem Wohnung bei den Seinen, 14, 23., aber nur bei denen, die ihn lieben und sein Wort halten.

Aber auf diese von ihm noch innerhalb des αἰῶν οὗτος ausgehenden Heilswirkungen beschränkt sich die überirdische Thätigkeit Jesu nicht, sondern er schreibt sich als dem Verkündeten noch andere Heilswirkungen zu, nämlich im Unterschiede von der Mittheilung des wahren Lebens, der ζωὴ αἰώνιος, die Auferweckung der Todten und zwar ἐν ἑσχατῇ, ἡμέρᾳ Joh. 5, 28. 6, 40. 54.; dort noch beschränkt auf die Gläubigen, im Unterschiede von welchen dann die φανυλὰ πράξαντες die ἀραγασις κρίσεως haben, welche aber auch seine Thätigkeit ist, da ihm Alles Gericht übertragen ist, 5, 22. Wie hierin eine Wirksamkeit Christi zur Vollendung des Heiles gegeben ist, so ist dieß als ein Kommen, eine Wiederkunft Christi (παρουσία) bezeichnet, παλιν ἐρχομαι, Joh. 14, 3., ich will Euch wieder zu mir nehmen, (der Ausdruck παρουσία kommt bei Johannes nicht vor), welches nach 17, 24. 12, 26. wohl zu unterscheiden ist von dem schon betrachteten geistigen Kommen zu den Jüngern. Dieß Kommen zur Aufnahme der Seinen in der himmlischen Herrlichkeit ist auch verstanden 21, 22. (vgl. 1. Joh. 2, 28. 4, 17.). Diese Vollendung des Heiles wirkt Jesus nicht bloß von außen, sondern, sofern er, der das Leben in sich selber hat, die Auferstehung und das Leben, d. h. Prinzip des Alles, zuletzt auch den Tod überwindenden Lebens ist, und die völlige Befestigung der Sehnigen mithin Nichts als die völlige Aufnahme in sein Wesen ist.

Anmerkung. Jesus hat sein Werk nicht ausdrücklich unter dem Typus des dreifachen Amtes dargestellt, aber indem er in gewissen Aussprüchen ausdrücklich die Benennung des Propheten oder Königs auf sich angewandt und sich mittelbar auch als den bezeichnet hat, der sich priesterlich darbringe, so hat er in seinen Reden den fruchtbaren Keim zur späteren Ausbildung dieser Lehre niedergelegt.

1) Den Namen eines Propheten konnte er dem Volke gegenüber um so leichter auf sich anwenden, als die Art seines Wirkens während seiner öffentlichen Laufbahn auf eine dem Volk selbst auffallende Weise viele Ähnlichkeit mit der alttestamentlichen prophetischen Thätigkeit hatte, vgl. S. 15., daher nannte ihn auch das Volk selbst

einen Propheten, Matth. 21, 11. Luk. 7, 16. Joh. 6, 14. 4, 19., wie denn im Begriffe des Messias schon der des Propheten mit einbegriffen ist. Gleichwohl finden wir, daß Jesus diesen Namen nicht gewöhnlicher Weise auf sich anwandte, ohne Zweifel, weil er nicht Veranlassung geben wollte, ihn auf gleiche Stufe mit den alttestamentlichen Propheten zu stellen; wie er ja schon von Johannes sagt, er sey mehr als ein Prophet, weil er den Auftritt des Messias nicht bloß als etwas Zukünftiges zu weissagen, sondern auch als etwas bereits Geschehenes zu verkündigen hatte, Matth. 11, 9. So mußte er ja von sich selbst viel mehr den Begriff haben, daß er nicht sowohl ein Prophet als der Vollender der Prophetie sey, als der, welcher Gesetz und Propheten zu erfüllen gekommen war, Matth. 5, 17. und in den Weinberg kam, nicht als Knecht des Herrn, sondern als der Erbe der ganzen theokratischen Veranstaltung, zu welcher alle jene Organe mitgewirkt hatten. Gleichwohl haben wir einen Ausspruch, wo sich Jesus selbst im Allgemeinen in die Klasse der Propheten setzt, obgleich wir zugestehen müssen, daß der Ausdruck etwas Proverbiales an sich hat und insofern möglicherweise konnte gebraucht werden, wo nicht strikte von einem Propheten die Rede war, Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luk. 4, 24. 23. 26. Wir sehen jedoch namentlich aus Luk. 4, 25. 26., daß Jesus sich dort mit den ältesten Propheten vergleicht, daher denn nun auch seine Jünger ihn als solchen anerkannten, Luk. 24, 19. Der Stoff des Lehrstückes vom prophetischen Amte liegt in seinem ganzen Lehren sammt Wunderthun und Weissagen und dem vorbildlichen Leben, als welches eben seinem wesentlichen Charakter nach Selbstdarstellung und Selbstmittheilung ist. Er setzt dieses Amt fort im erhöhten Zustande mittelst des Geistes, den er sendet, Joh. 14, 26. Sofern der Herr den göttlichen Willen, insbesondere wesentlich als Heilswillen im Namen Gottes kund thut, und seiner Stellung gemäß zu seiner Zeit vollzieht, war er Prophet; aber sofern er das ganze Heilswerk, als der zum eigentlichen Vermittler desselben Bestimmte, zur Vollziehung bringt, ist er freilich über alle Prophetie hinaus. Ebenso ist es nun auch

2) mit dem Priestertume. Jesus nennt sich nirgends einen Priester, aber in dem Sinne, in welchem er der Hohepriester genannt wird, Hebr. 2, 17. 4, 15. 10, 14. 5, 1. 4. u. stellt er seine Thätig-

keit dar, insbesondere sein Leiden und Sterben als verfühnend, wie dieß in Joh. 17, 19. liegt; hier ist er Priester und Opfer zugleich, und darin culminirt eben sein Priesterthum als das Priesterthum dessen, der sich selbst als den Einigen Heiligen und Sündlosen als die absolut wohlgefällige Gabe dem Vater darbringt und so sich selbst für die Seinen heiligt, auf daß auch diese geheiligt seyen in der Wahrheit. Das- selbe liegt in Matth. 20, 28. Sein Leben ist ein *λυτρον*, wie es auch das Verfühnopfer war für den Sünder, worin auch der allgemeine Begriff der Stellvertretung gegeben ist, wenn auch nicht der spezifisch-juridische. Auch die Einsetzungsworte des Abendmahles, Matth. 26, 28. gehören hieher, sofern eben das für die Sündenvergebung vergossene Blut eine offenbare Beziehung hat auf die Blutvergießung im Opfer. Diese Darstellung hat auf dem apostolischen Gebiete, wie der Hebräerbrief, so auch Paulus fortgesetzt, der in 1. Cor. ausdrücklich das OSTERLAMM nennt, und Eph. 5, 2. sagt, daß Christus sich dargegeben habe für uns zu Gabe und Opfer Gott zu einem süßen Geruch und wohlgefälliger Gabe. Auch hier also erscheint er wie als Opfer so als Priester. Zur hohepriesterlichen Thätigkeit gehört aber, wie auch in Hebr. 7, 25. 9, 24. liegt, die fürbittende Thätigkeit, welche sich ja Jesus ausdrücklich zuschreibt.

3) Den Begriff des Königes hat nun dagegen Jesus wieder ausdrücklich auf sich angewendet. Ist derselbe schon ganz offen gegeben in der parabolischen Darstellung seiner richterlichen königlichen Thätigkeit als Messias, Matth. 25, 40. 34. 71., so hat er sich auch, direkt auf die Frage des Pilatus so genannt, Joh. 18, 33., und als der Angeklagte mitten in tiefster Erniedrigung seine königliche Erhabenheit geoffenbart. Freilich einen König, dessen Reich nicht von der Erde, sondern vom Himmel sey. Nun darf aber nicht seine ganze erlösende Thätigkeit im überirdischen Zustande dem königlichen Amt zugewiesen werden, sondern wie sich dort auch die beiden Andern fortsetzen, obwohl die Geistesmittheilung und Gegenwart bei den Seinen, als unmittelbare Anwendung der ihm verliehenen königlichen Macht, Matth. 28, 19. 20. erscheint, so beginnt dieses schon in seiner irdischen Thätigkeit. Es gehört dazu Alles, was er that, um eine Gemeinschaft zu stiften, zu erhalten und zu leiten, welcher die Verheißung verliehen ist, die Pfor-



ten der Hölle werden sie nicht überwältigen, die Wahl seiner Jünger, Joh. 15, 19. 16. 6, 70., die unendliche Anziehungskraft, welche er unter den Menschen ausübte, die Anordnungen für seine Gemeinde, Joh. 15, 12. 13. Matth. 10, 5—14. 18, 15—20. 28, 19. 20. (s. die Lehre vom Reiche Gottes).

So liegen in seiner Lehre die Keime der spätern Lehre vom dreifachen Amte, wie sie ihre Wurzel hat im Alten Testamente, welches zwar am gewöhnlichsten vom Ideal des theokratischen Königs ausging, aber auch das der Einheit königlicher und priesterlicher Würde in Melchisedek aufstellte, Ps. 110, 4. Hebr. 5, 6. 6, 20. 7, 1. 17., so wie ihm auch der Begriff des Propheten nicht fehlte, ebensowenig als neben der Seite der messianischen Herrlichkeit das Bild der Erniedrigung. (Jesaj. 53.).

#### 4. Die Lehre von der Wirkung der erlösenden Kraft.

##### a) Allgemeines.

##### §. 35.

Im Allgemeinen spricht sich der Herr über das, was durch ihn den Erlöser und seine Thätigkeit bewirkt wird, verschieden aus, nachdem er diese Wirkung in Beziehung setzt zu dem Fürsten dieser Welt und der Welt, sofern sie in der Sünde beharrt, oder aber zu der Welt, sofern sie in die Erlösung eingeht. Er bezeichnet sich als den, durch welchen in der ersteren Beziehung der Fürst dieser Welt gerichtet und die Welt überwunden und gerichtet, in der anderen die Welt gerettet und selig werde. Dieses Gerettetseyn oder Seligseyn beschreibt der Herr subjektiv als Leben, *ζωή*, oder ewiges Leben, objektiv aber als das Seyn in ihm, die Lebens-Gemeinschaft mit dem Erlöser.

1. Daß Jesus seine erlösende Thätigkeit nach diesen zweierlei Seiten bezeichnete, lag sehr nahe, da schon die Wirkung während seines Lebens entschieden in diesem Sinne eine doppelte war; deswegen

stellt er Beides so einander gegenüber, Joh. 3, 16—19. Hier ist zwar ausdrücklich gesagt, daß er nicht dazu gekommen sey, die Welt zu richten, aber sofern ein Theil die Finsterniß mehr liebe als das Licht, und das an ihm factisch in sittlicher That erprobe, so sey er es doch selbst auch, der richtet. Der Sünde muß ihr Recht angethan werden, dieß geschieht entweder durch das verdamnende Gericht über das Subjekt, oder dadurch, daß in diesem, wenn es sich der Erlösung hingibt, die Sünde gerichtet, von ihm in ihrer Verdammlichkeit erkannt und ausgestoßen wird. Dieß Gericht stellt er bald mehr als Sache der Zukunft, bald (namentlich bei Johannes) mehr als Sache der Gegenwart dar, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß das jetzt beginnende Gerichtetseyn sich in der Zukunft vollende, Joh. 5, 29. vgl. Marc. 16, 16. Matth. 25, 31. 32. 46. Vom Fürsten dieser Welt, dem *ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου*, wird Joh. 12, 31. 16, 11. erklärt, daß er gerichtet und ausgestoßen werde. Eben darin besteht das Gericht über die Welt, daß der Satan als ihr Oberhaupt in ihrem Getrenntseyn von Gott aus seiner Stellung als *ἀρχὸν* mit Macht verdrängt wird. Es wird dieß Kap. 12. zwar als Sache der Gegenwart bezeichnet, aber doch so, daß es in diesem Moment noch nicht geschehen ist, sondern nur zu erwarten steht. So sagt der Herr nun gegen das Ende seiner Abschiedsreden, 16, 11., daß der Paraklet, wenn er komme, die Welt richten werde *περὶ ἁμαρτίας, δικαιοσύνης* und *κρίσεως*, letzteres eben, indem der Fürst dieser Welt gerichtet ist. Das Factum ist hier zunächst principiell und beruht auf dem Leben Christi, seinem Tode, seiner Auferstehung und Verklärung.

In dieser Katastrophe liegt zugleich das Gericht, das den Satan trifft, und es trifft ihn nach 14, 30., eben sofern er Nichts an Jesu, dem Sohne Gottes und Erlöser der Welt hat, ihm, obgleich derselbe in die sündige Menschheit herein getreten war und das menschliche Leben durchlebt hatte, doch mit der Katastrophe dieses Lebens aller Anspruch an dasselbe abgeschnitten ist. Und mit diesem Siege ist denn 16, 33. auch die Welt überwunden, so daß sie ihn nicht mehr schrecken kann. Durch dieß Gericht aber ist die Welt und ihr Fürst principiell von aller Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossen und eben jene, Joh. 3, 18. 19. ausgesprochene Scheidung vollzogen, welche sich allerdings

erst im kommenden Gerichte vollständig herausstellen wird, aber doch eben nur unter der Bedingung ihrer successiven Verwirklichung im Laufe der Weltentwicklung. Mit diesen johanneischen Aussprüchen ist zu vergleichen Luk. 10, 18. 19., schon hier zeigt sich das von ihm über diesen Feind ergehende Gericht. Es ist eine Niederlage desselben, aber gegründet in einem sittlichen richterlichen Verhältnisse, vgl. Matth. 12, 28. 29. Das Reich Gottes ist es, was die Macht des Bösen überwindet im Satan und allen denen, welche in der Sünde beharren. Zu diesem Siege gehört insbesondere auch die Zerstörung jener auffallenden satanischen Wirkungen in der Menschenwelt, wovon bei den Synoptikern so viel die Rede ist.

2. Aber des Herrn Ziel an der Welt ist ein gedoppeltes, ihr *καταργήσαι* und ihr *σωθῆναι*, Luk. 8, 12. Marc. 16, 16. Joh. 3, 17. 5, 34. vgl. 24. 19, 9. vgl. 10. 17, 2. 6, 40. 47.

a) Das Gerettetwerden ist ein Gerettetwerden zum Leben, vgl. *ζωή αἰώνιος* oder *ζωή* prägnant: Matth. 7, 14. 13. Luk. 10, 28. Matth. 18, 8. 9. Luk. 18, 18. *ἀπαζῆν* Luk. 15, 24. 32., was nachher bei den Aposteln unter dem Namen *σωτηρία* geläufiger Begriff ist, den aber auch der Herr schon hat, Joh. 4, 22. Luk. 19, 9. vgl. Matth. 18, 11. (vgl. Luk. 1, 77.). Leben ist Inbegriff des Heiles, so schon im Alten Testamente, wo es als Folge der Gesetzeserfüllung angesehen wurde, Habak. 2, 4. Levit. 18, 5. Gal. 3, 11. 12. Luk. 10, 28. Diesen prägnanten Sprachgebrauch vom Leben als seltigem Zustande, innerer und äußerer Harmonie und freundlichem Verhältniß zu Gott hat Jesus sich angeeignet, um dasjenige Leben zu bezeichnen, welches von ihm aus den Glaubigen zu Theil werde. Der Gegensatz ist der neutestamentliche Begriff von der Sünde und ihrem Verderben als dem Tode, vgl. Joh. 6, 50. 51. 11, 25. 36. Es wird *ζωή αἰώνιος* genannt, sofern es als von Gott stammend, obwohl in der Zeitlichkeit entstanden, doch dieselbe überdauert. Es wird sogar bei den Synoptikern als das selige Leben in die Zukunft gesetzt, Luk. 18, 18. ohne daß doch Stellen fehlen würden, welche es der Gegenwart zuweisen wie Luk. 15, 24. 32., oder wenn im Gegensatze der geistlich Todten die Glaubigen als die Lebendigen aufgefaßt werden, 9, 60. Aber auch bei Johannes wird es, obwohl die Gegenwärtigkeit mehr betont ist,

doch seiner Vollendung nach durchaus in die Zukunft gesetzt, Joh. 14, 19. Dieses Leben also wird den Glaubigen zu Theil (so daß sie es *ἐν ἑαυτοῖς* haben, Joh. 6, 53.) durch Christus, weil er die Fülle des Lebens in sich hat, Joh. 14, 6. und den Tod überwindet, 11, 25. (weßhalb er sich die *ἀνάστασις* nennt).

b) Eben daher setzt er sein und seiner Glaubigen Leben in die engste Verbindung, Joh. 14, 19. und so geht dieser subjektive Begriff des Lebens in den mehr objektiven der Lebensgemeinschaft mit Christo über. So vorzüglich bei Johannes. Es ist ein Seyn in Christo und Christi in uns, Joh. 14, 20. und daher ein Kommen Christi zu uns, und Wohnung machen bei uns, Joh. 17, 23. (21.) 14, 20. 15, 4. 7., wobei unbeschadet der Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit beider Theile doch die innigste Lebensseinheit stattfindet, vgl. Joh. 14, 23. 21. Diese Gemeinschaft mit Christo ist nicht blos eine moralische Einheit der Gesinnung. Denn sie besteht nicht blos in der Liebe zu ihm und Halten seiner Gebote, auch nicht blos darin, daß man von Christo geliebt wird und im Genuße seiner Liebe steht; denn von dem Allen unterscheidet der Herr nach Joh. 14, 21. 23. die Verheißung, daß er zu den Seinen kommen und Wohnung bei ihnen machen werde. (Denn das kann doch keine Frage mehr seyn, daß das Subjekt Christus und der Vater ist), vgl. Vs. 28. 19. und 20. Sie ist vielmehr analog der Gemeinschaft Christi mit dem Vater, vgl. 14, 26. 17, 23. eben deswegen ist nicht von bloßer Gesinnungseinheit die Rede, sondern sie sind in Christo und dem Vater (21.). Sie beruht auf der Mittheilung des Geistes, der, was er gibt, vom Vater nimmt, 14, 16. 17. 20. 26. Sie ist also eine Gemeinschaft des Lebens Christi, der innersten Lebenskraft; welche in den Glaubigen dieselbe ist wie in Christo, und von ihm an sie mitgetheilt, und sich nun in einzelnen Zweigen entfaltet und sich auf dem ganzen menschlichen Lebensgebiete immer mehr ausbreitet, daher ist sie Gemeinschaft wie der Lebenskraft, so auch des Lebensgehaltes, der von ihr ausgeht, so jedoch: daß, wo einmal jene Kraft principiell gesetzt ist, damit noch nicht der ganze Lebensgehalt auch explicite vorhanden ist, sondern sich erst allmählig verwirklicht. Der Herr hat diesen Gegenstand in einem eigenen Abschnitte der Abschiedsreden näher entwickelt und zwar bildlich, Joh. 15,

1—11. in dem Bilde vom Weinstock und den Reben. Die Gemeinschaft mit ihm ist eine belebende, befruchtende, reinigende und beseligende. 1) Eine belebende. Die Rebe wird von ihm grünend erhalten, wo er nicht thätig ist, da verdorrt sie. Der Glaubige empfängt sein christliches Leben von Christo; die belebende Kraft desselben beruht auf der Gemeinschaft mit Christo. Sie ist weiter 2) befruchtend, B. 2. 4—6. Sie treibt die ihrem Wesen und dem göttlichen Willen angemessene Thätigkeit und Wirkung hervor, eben daher wirkt sie 3) auch reinigend, indem diese angemessene Thätigkeit es ist, durch welche die sündliche Richtung immer mehr aufgehoben wird, und zwar so, daß die Fruchtbarkeit sich immer mehr erhöht, denn diese Fruchtbarkeit kommt nur allmählig, zwar sehr kräftig und sicher, jedoch nur unter der Bedingung, daß man bleibe in Christo und bei seinem Worte, B. 3. 7., durch welches eben die Lebenskraft Christi dem Subjekt vermittelt wird. Und so ist sie denn auch 4) beseligend, sie schließt in sich einmal die Gewißheit der Erfüllung unserer Bitten, sofern sie unseren Willen mit dem göttlichen Willen einigt, B. 7., und sofern die Frucht, welche sie hervorbringt, zur Verherrlichung des Vaters ausschlägt, B. 8., welchem sowohl Weinstock als Rebe angehören, als dem Weingärtner, B. 1. Dann schließt die Gemeinschaft mit Christo in sich den Genuß der Liebe Christi, B. 9., unter der Bedingung, daß man in seiner Liebe bleibt durch Befolgung seiner Gebote und seines Vorbildes, B. 9. 10. Eben daher schließt sie in sich auch die vollkommene Freude Christi, B. 11., wo sein Leben ist, da ist wie seine Thätigkeit, so auch seine Freude, dieses Gedoppelte ist beisammen, es ist die Freude, wie er selbst sie hat, und wie er sie gibt. Endlich können wir noch ausheben, daß die Gemeinschaft mit Christo zugleich Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Geiste ist, wie dies schon gesagt ist, und sich aus der Einheit des Sohnes mit dem Vater und Geist ergibt.

So stellt sich uns die Gemeinschaft mit Christo nach den johanneischen Aussprüchen dar. Bei den Synoptikern haben wir annähernde und verwandte, aber keine identische. Wir haben bei ihnen allerdings die Verheißung einer göttlich wirksamen Gegenwart Jesu bei den Seinen, wie Matth. 18, 20. 28, 20., sofort bildlich Matth. 12.,



46—50., besonders 49. und 50. vergl. Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.; mit dem, welcher sein Wort hält, steht Jesus in dem Verhältniß einer innigen Geistesgemeinschaft, ähnlich der leiblichen Verwandtschaft mit Mutter, Bruder, Schwester; solche eigenthümliche Verwandtschaft sichert er dem zu, welcher den Willen seines Vaters erfüllt; zugleich gehört hieher noch das Kommen der Menschen zu Christo, Matth. 11, 28., wozu er alle Mühseligen und Beladenen auffordert. In Luk. 6, 47. (vgl. Joh. 5, 40. 6, 35. 37. 44.) haben wir die Bewegung des Subjekts zu Christo hin als eine Vereinigung mit ihm, näher Matth. 11, 28. vgl. 29. 30. das Kommen im Sinne der sich ihm unterordnenden und darin das Subjekt befriedigenden Vereinigung mit ihm.

3) Werfen wir einen vergleichenden Blick auf die apostolische Lehre, so finden wir Bilder von Jesus als dem Haupte, und den Seinen als den Gliedern, Ephes. 1, 22. 23. Col. 1, 18. Ephes. 5, 30. Col. 2, 19. Das Anziehen Christi, Gal. 3, 27. Sein Einwohnen durch den Glauben in uns, Ephes. 3, 17. Und daran reiht sich die weitere Ausbildung dieser Lehre mit Beziehung auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Lebens Christi, seines Leidens, Sterbens und seiner Erlösung. Daher die Gemeinschaft des Leidens und Todes wie des Lebens, Röm. 6, 4—11. Phil. 3, 10. Col. 2, 12. 3, 1—3. Röm. 8, 17. Gal. 2, 20. Ephes. 2, 5. 6.

Das Bisherige ist das Allgemeine, das sich in einer besonderen Ordnung des Heiles verwirklicht, welche 1) die Berufung, 2) den Eintritt des Heiles, 3) dessen Fortgang und Vollendung in sich schließt. Die Heilsordnung überhaupt wird nicht unter diesem Ausdrucke in den Aussprüchen des Herrn erwähnt, obwohl der Herr redet von dem Wege, den man gehen, der Pforte, in die man eingehen solle, Matth. 7, 13. 14., ja er bezeichnet sich selbst als den Weg, und zwar als den alleinigen, durch den man zum Vater komme, Joh. 14, 6. Die drei unterschiedenen Momente seiner Sendung ergeben sich übrigens einfach der Sache nach aus seinen Reden; ausdrücklich unterschieden und zusammengestellt könnte man sie etwa Joh. 6, 44. finden; das Ziehen gehört zur Berufung, dann erfolgte das Kommen zu ihr als Eintritt und die Auferweckung als Vollendung des

Heiles. Die zwei ersten Momente kann man auch in den Parabeln von der Berufung, Matth. 22, 3 ff., Luk. 15, 16 ff. Matth. 20, 1 ff. unterschieden finden.

b) Die Heilsordnung im Besonderen.

a) Die Berufung.

§. 36.

Was die Berufung betrifft, welche der Herr theils unter diesem Ausdrücke, unter welchem die apostolische Lehre den Begriff weiter ausgebildet hat, theils unter anderen Benennungen und Bildern darstellt, so ist in ihr der göttliche Akt, durch welchen die Menschen zum Eingehen in die Gemeinschaft mit Christo Gelegenheit, Aufforderung und Antrieb erhalten, ein Akt, welcher sowohl innerlich in den Berufenen, als äußerlich vor sich geht, und welcher zwar verschiedene Grade der Dringlichkeit annimmt, aber doch einerseits immer ernstlich ist, andererseits nie den Menschen unbedingt bestimmt, sondern für den menschlichen Willen immer widerstehlich bleibt; auch ist die Berufung allgemein, erfolgt aber successiv, und ist nur in Hinsicht auf die, welche den Ruf annehmen, als eine Erwählung derselben zu betrachten.

1. Die Berufung selbst ist die Bedingung, ohne welche Niemand zum Heil und Leben kommen kann. Der Herr spricht davon mit dem Ausdrucke *καλειν*, Marc. 9, 13. 2. 17. Luk. 5, 32. zur Buße rufen. Besonders aber kommen hier die erwähnten drei Parabeln in Betracht, welche von der Berufung und dem, was darauf folgen soll, reden; es wird in ihnen durch die zwei Bilder vom Gastmahle und vom Weinberge das Reich Gottes von seiner doppelten Seite, theils als Gut und Genuß, theils als Arbeits- und Berufsleben für uns dargestellt, Matth. 22, 2—14. Luk. 14, 16—23. Matth. 20, 1—16. Außerdem können

Schmid, bibl. Theol. d. N. T. I. 20

wir noch verschiedene bildliche Ausdrucksweisen unterscheiden vom Versammeln der Seinen wie der Küchlein durch die Henne, Matth. 23, 37. Luk. 13, 34., vom Suchen der Verlorenen, Luk. 15, 4. 8. Matth. 18, 11—14., dann ist ein eigenthümlicher Ausdruck *μαθητεύειν*, Matth. 28, 19. zu Jüngern machen. Der in diesen verschiedenen Ausdrücken liegende Begriff der Berufung ist der eines göttlichen Aktes, bald Gottes des Vaters, unterschieden vom Sohne, der durch seine Knechte einladen läßt, Matth. 22, 2. 3., bald ist Christus selbst der Berufende, Matth. 9, 13 parall., in seiner irdischen Laufbahn durch das ihm hier in der Erniedrigung liegende prophetische Amt, worin er die Apostel namentlich beruft, ob zwar in dieser Berufung auch wieder Gott als Vater unseres Herrn Jesu Christi der Berufende ist, nämlich aber mittelst des Wortes Christi; er kann aber auch unmittelbar berufen, wohin eben das Ziehen Joh. 6, 44. (vgl. 65. 37. 39.) gehört.

2. Der Akt der Berufung nun ist sowohl innerlich als äußerlich, als die geschichtliche Kunde von Christo und seinem Werke, von dem historischen Christus. Sie ist so vor Allem Berufung durch das Wort. Der Herr sagt, er bitte für die, so durch sein Wort an ihn glauben werden. So ergeht in jenen Parabeln das Wort als Wort der Einladung an die Menschen, daher die große Wichtigkeit des Wortes in der Darstellung seiner Wirkungen, Matth. 13, 19—22., die Aufträge an die Jünger es auszubreiten, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Aber das berufende Wort kommt dem Einzelnen zum Bewußtseyn unter gewissen Umständen, welche den Eindruck desselben bedingen, ihre Rettung gehört ebensosehr zur Berufung als die Sendung des Wortes und seiner Organe selbst. Dahin gehören die Umstände, welche über den verlorenen Sohn kommen und ihn von außen veranlassen, in sich zu gehen, Luk. 15, 14—17., und ähnliche oder auch entgegengesetzte Situationen. Es ist dieß ein Element der äußern Berufung, welche aber eben dadurch eine innerliche wird. Manche Aussprüche Jesu sind so allgemein gehalten, daß sie auf beide Seiten bezogen werden können, aber doch zunächst an das Innerliche erinnern, so Joh. 6, 44. vgl. Jerem. 31, 31 ff. Joh. 6, 65. (45. 37.), das von Gottgelehrtseyn ist der innerliche Ruf, durch welchen der Vater dem Sohn einen Menschen gibt oder wirkt, daß er zu ihm komme,

vgl. Matth. 16, 17., der Ruf muß gehört seyn, vgl. Joh. 17, 6. 9. 12., dann ist er ein Zeugniß, durch das man von Menschen sagen kann: sie sind berufen. Dieses Ziehen ist ein Akt des Vaters, aber der Sohn sagt es auch von sich aus, Joh. 12, 32., es ist in ihm wie beim Vater die göttliche Attraktionskraft, in deren Bereich wir kommen müssen, wenn wir zu den Berufenen gehören sollen. Sie zieht sich durch das Wort und die ganze Situation der Persönlichkeit hindurch, ist aber wesentlich ein innerlicher Zug, nur ist mit demselben die Sache noch nicht entschieden.

3. Die Berufung nimmt nun zwar verschiedene Grade an, wie sich das Luk. 14, 16—23. zeigt, wo die Dringlichkeit Luk. 23. kulminirt, doch ist auch hier nicht von Gewalt, sondern von dringender Aufforderung die Rede. Aber trotz dieser Grade ist dieselbe doch einerseits immer ernstlich gemeint, wie in den beiden Parabeln, auch in der vom Weinberge, andererseits aber auch nie zwingend, daher ein Gegenstand der Verantwortung des Menschen, so in den Parabeln vom Gastmahl, so Joh. 12, 47. 48., wo der Herr im ernststen Schlußwort seiner bisherigen Lehrthätigkeit die gehäufte Verantwortlichkeit ausspricht, die Nichtglaubenden werden verdammt, Marc. 16, 16., gerichtet, Joh. 3, 17. Matth. 11, 20—24. vgl. Luk. 10, 13—16. 11, 31. 32.

4. Die Berufung ist allgemein und zwar überhaupt nach dem Wesen der erlösenden Gnade, die darin besteht, sich des Verlorenen aus Liebe anzunehmen, Matth. 18, 11—14. vgl. Matth. 9, 13. Luk. 5, 32., Christus beruft die Sünder. Die in ihm wirksame Liebe Gottes umfaßt daher den ganzen *κοσμος*, Joh. 3, 16., die Berufung gilt also allen Völkern ohne Unterschied, den Heiden wie den Juden, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15., vgl. die Versicherung vom Antheile der Heiden am Reiche Gottes, Matth. 8, 11. 24, 14. 26, 13. Joh. 10, 16. Andere Stellen, welche sich den Heiden gegenüber beschränkend auszusprechen scheinen, wollen nur sagen, daß der Herr seine eigene Wirksamkeit als Messias vorerst auf das theokratische Volk zu beschränken habe, Matth. 15, 24. (vgl. B. 21—23.) (25—28.) Marc. 7, 24—30. Matth. 10, 5—7. Luk. 10, 1. Aber die Berufung erfolgt successiv. Dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit ist Matth. 20, 1—16. ausgesprochen, die Succession selbst ist dargestellt Luk. 14, 16—23., beson-

ders Vs. 16. 17. 21. 23. Die Ersten sind die, welche seit alten Zeiten die Leitung des Volkes unter sich hatten, an sie erging die Berufung zuerst, weil sie die Bedingungen der Erkenntniß und Annahme vor Anderen in sich trugen; als sie die Einladung ausschlugen, kommt die Reihe an Geringere u. s. f.

5. In Hinsicht nun auf die, welche den Ruf annehmen, ist die Berufung als Erwählung zu betrachten, die Erwählung als Akt Gottes ist nur Einmal erwähnt und zwar ganz allgemein, Marc. 13, 20., wobei jedoch anzunehmen ist, daß der ideale ewige Akt Gottes gemeint ist, dessen zeitliche Ausführung die Berufung ist, wie die Erwählung in der apostolischen Lehre, besonders bei Paulus, nicht das zeitliche *καλεω* ist, durch welches die den Ruf Annehmenden wirklich aus dem Complex des *κοσμος* ausgesondert werden. Auf jenen ewigen Akt führt besonders Matth. 25, 34., sofern denen, welche vom Vater gesegnet sind, die *βασιλεια ἡτοιμασμενη* ist von Grundlegung der Welt her. Von den Erwählten selbst ist öfters die Rede Luk. 18, 7. Matth. 24, 22. 24. 31. Marc. 13, 22. und 13, 20. Ps. 105, 43. Jesaj. 65, 22. Röm. 8, 33. Col. 3, 12. Immer aber sind darunter die Berufenen verstanden, welche den Ruf wirklich annehmen, Matth. 22, 14., das Wort innerlich auffassen, Luk. 8, 15. Matth. 13, 23., besonders aber die Ausgezeichneten, Ersten unter denselben, denn auch unter denen, welche den Ruf annehmen, findet ein Stufenunterschied Statt, nach Matth. 20, 16. Alles also, was der Mensch, der den Ruf annimmt, ist, wird, hat und empfängt, ist zurückzuführen auf einen ewigen Akt Gottes, es ist vom Vater bereitet, Matth. 20, 23. 25, 34.

### β) Der Eintritt des Heiles.

#### §. 37.

Den Eintritt in das Heil als den Eintritt in die *ζωη* bezeichnet Jesus als eine neue Geburt, eine Geburt aus dem Geiste, durch welche der fleischliche Mensch Geist werde. In dieser ist zunächst die Umwandlung des geistigen Seyns selbst, also die Sinnesänderung oder Befeuerung bezeichnet, und eben



daher der bußfertige Glaube an den Erlöser, als die ursprüngliche Form des neuen Lebens; aber zugleich auch eine Umwandlung des Verhältnisses des Sünders zu Gott, nämlich Vergebung der Sünden und Rechtfertigung. Beides, das Gerechtfertigtseyn und Befehrtseyn ist vereint in der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*).

1. Ueber den allgemeinen Begriff dieser Veränderung handelt der Herr eigentlich didaktisch bloß bei Johannes. Die Hauptstelle ist die von der Wiedergeburt Joh. 3, 3—8., welcher die allgemeiner gehaltene Joh. 5, 21. vom *ζωοποιεῖν* zur Seite geht. In Beiden ist vom Heil unter dem Begriffe des Lebens gehandelt, dort als Wiedergeburt und Eintritt in das Leben, hier als Belebung derer, die todt sind. Denn indem der Herr das Heil im Begriffe des Lebens zusammenfaßt, setzt er seine ganze positive Wirksamkeit nur in das Lebendigmachen, woran sich nun der Satz vom Gerichte V. 22. anschließt, welchem diejenigen verfallen sind, die nicht glauben, also nicht lebendig werden V. 24. An dem Nichtglaubenden geht das Leben vorüber, dem Glaubenden aber wird durch den Sohn das Leben gegeben V. 26. Dieses Hinübertreten aus dem Tode in das Leben wird nun Joh. 3, 3—8. prägnant unter dem Bilde der Wiedergeburt dargestellt. Hiermit ist nicht nur das Leben dem Tode entgegengesetzt, sondern das neue Leben der Qualität nach dem alten: Leben dem Leben. Zwar liegt auch in Joh. 5. schon etwas Ähnliches durch den Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* im Gegensatze des aufhörenden Lebens. Hier aber ist es nun ganz bestimmt ausgesprochen im Begriffe der neuen Geburt *ἄνωθεν* = von Neuem, wie Gal. 4, 9. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 23. (Andere: *divinitus*, Jakob. 1, 17. 3, 15. oder wenigstens amphibolisch sowohl von oben als von Neuem). Diese Geburt ist eine Geburt aus dem Geiste, näher aus Wasser und Geist V. 5., ähnlich wie *ἐκ Θεοῦ* 1. Joh. 1, 13. 1. Joh. 4, 7. 5, 1. 4. Der göttliche Geist ist der Lebenshauch, entsprechend dem unvergänglichen Saamen aus welchem nach 1. Petr. 1, 23. das neue Leben erwächst. Ältere haben in der Doppelursache ein *ἐν δια δύοιν* gesehen, oder man hat gemeint: das *πνεῦμα* sey real zu fassen, das *ὕδωρ* symbolisch. Aber warum

ist das Wasser symbolisch beigelegt? Der Begriff der Reinigung erklärt dieß nicht genügend. Oder: die Wiedergeburt werde verglichen mit der Entstehung eines neuen Daseyns (1. Petr. 1, 23.) und wie Tit. 3, 5. das Wasser oder das Bad der Wiedergeburt mit Bezug auf die Taufe gewählt seyen, so sey hier das Wasser nach der Analogie der Schöpfungsgeschichte Genes. 1, 1—3. aufzufassen, wie die Wiedergeburt auch 2. Cor. 5, 17. eine neue Schöpfung heiße. Das Wasser würde also das zu bildende, der Geist das bildende Element seyn, dieser das schöpferische Princip der Wiedergeburt, jenes die *ύλη*, das weibliche Princip derselben, d. h. das in späterer Buße gereinigte Element der Seele. Allein von der Schöpfung ist hier nicht die Rede. Schon die Vergleichung mit 1. Petr. 1, 23. wie das Bild selbst weisen vielmehr auf die leibliche Zeugung hin; diese erfolgt *ἐκ σαρκος καὶ αἱματος* vgl. Joh. 1, 13. und diesem stellt nun der Herr auch einen Doppelausdruck für die Ursache der geistigen Zeugung entgegen, wobei das *ὕδωρ* den Gegensatz gegen das *αἶμα* bildet, das Reinigende gegen das Verunreinigende; dabei ist darauf hingedeutet, daß der Geist in einem bereits existirenden Subjekte ein neues Leben schafft, und daß dieß nur möglich ist, dadurch, daß das Subjekt gereinigt wird, so daß also der Geist nicht bloß belebend wirkt, was an und für sich in seinem Begriff liegt, sondern auch reinigend, wie es der Zusatz gibt. In beiden Beziehungen ist das frisch quellende und reinigende Wasser in der Taufe das Symbol des Geistes. Auf die Taufe aber deutet der hier in dieser Stelle ganz unverkennbar, wenn auch noch nicht auf die von ihm selbst eingesetzte. Wohl aber konnte er sich ja auf die Vorläuferin derselben, die johanneische beziehen. Es ist in diesem Kapitel noch von Johannes die Rede. Er stand noch in seiner prophetischen Wirksamkeit, und es lag in Jerusalem sehr nahe, von ihm zu reden. Jesus konnte wohl hoffen von Nikodemus mit dieser Anspielung verstanden zu werden, und ihn ebenso auf das selbst hinzuleiten, was er im Sinne hatte. So haben wir hierin den zweiten Grund für die Verbindung des *ὕδωρ* mit dem *πνεῦμα*. Diese neue Geburt nun drückt eine gänzliche Umwandlung in geistiger Hinsicht aus, indem durch den Geist Gottes eine ganz neue Lebenskraft gesetzt wird; es wird in ihr das rechte Leben gepflanzt,

und zwar nicht von Menschen aus, sondern von Gott als dem alleinigen Urheber, die Umänderung selbst aber ist mit Schmerzen verbunden, dieß liegt im Bilde. Die beiden Bilder aber von der Wiedergeburt und vom Uebergang aus dem Tode in's Leben, sind von den Aposteln beibehalten und weiter entwickelt. Bei den Synoptikern finden wir keine ganz mit den johanneischen identischen Aussprüche, aber doch sehr verwandte, auf die beiden johanneischen Bilder hindeutende. Auch bei ihnen ist der Zustand des Sünders als ein Zustand des Todes betrachtet Luk. 9, 60. und so ist auch Luk. 15, 24. u. 32. vom verlorenen Sohn gesagt, daß er vom Tode wieder lebendig geworden. Ebenso aber entspricht der Wiedergeburt die Aeußerung Matth. 18, 3. Marc. 10, 14. Matth. 19, 13., wo als Bedingung des Eintrittes in das Gottesreich ein Umkehren und den Kindern Gleichwerden gesetzt ist. Hierin liegt allerdings eine gewaltige Umänderung, ja das Werden eines neuen Menschen, sofern Alles das, was der Mensch in seiner bisherigen Entwicklung an sich genommen hat, aufgegeben werden, und derselbe eine neue Entwicklung anfangen und sich dabei wieder receptiv verhalten soll wie ein Kind. Doch geht der Begriff noch nicht so weit wie der der Wiedergeburt; jene Umänderung führt doch nur auf den Moment der Kindheit, also den Anfang des natürlichen Lebens zurück; hierüber aber geht die Wiedergeburt als Anfang eines ganz neuen Lebens noch hinaus. Ebenso aber in dem Umstande, daß sie die Umänderung ganz aus der menschlichen Ursächlichkeit hinaus in die göttliche Thätigkeit verlegt. Jene synoptische Anschauung wird aber auch in diesem Stücke durch eine andere Stelle ergänzt, Matth. 19, 26., wo der für Menschen unter gewissen Umständen unmöglich gewordene Eintritt in das Reich Gottes als durch die göttliche Allmacht möglich erklärt wird; nur ist dieß nicht unmittelbar auf jene Umkehrung zum Kindesinn angewendet, wie in der Wiedergeburt, sondern diese Möglichkeit der Rückkehr zum Kindesinne durch die göttliche Gnade ist bloß vorausgesetzt; der Gedanke ist aber auch Matth. 5, 6. ausgesprochen, wenn die Sättigung derer, welche nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, als göttliche Gabe dargestellt wird, und Matth. 13, 24 ff., wenn der gute Saame

von Gott gesät, die Glieder des Gottesreiches also die Kinder Gottes, von ihm selbst gepflanzt und gezeugt sind.

2. Der Eintritt in das Heil ist nun sowohl Sinnesänderung als Umwandlung des Verhältnisses zu Gott. Durch den Begriff vom Eintritt des Heils als Leben ist die berufende Thätigkeit Gottes, die lebendig machende, wiedergebärende geworden. Die Aenderung des geistigen Sehns des Menschen, welche darin liegt, ist eben im Bilde der Wiedergeburt enthalten. Die Aenderung des Verhältnisses zu Gott aber durch das Bild des von Gott oder Christo, Gesucht- und Gefundenseyns Matth. 18, 12—14. Luk. 15, 4. 5. 22. 19, 10. des Erhöhtwerdens 18, 14. vgl. 13., des Nicht in das Gerichtkommens, der Sündenvergebung. Diese beiden Seiten werden von dem Herrn auf die mannigfaltigste Weise, nicht schulmäßig, sondern mit freiester Bewegung, aber doch immer im Grundgedanken konstant behandelt, zusammengefaßt sind sie z. B. in dem Bilde von der engen Pforte und dem schmalen Weg Matth. 7, 13. Luc. 13, 24., welches eben den Eintritt in das Heil, den Weg des Lebens aber zugleich auch denselben als Sinnesänderung bezeichnet.

a) Was nun zunächst das neue Leben des Menschen als solches betrifft, die Sinnesänderung und Bekehrung oder den umgewandelten Sinn und Verhalten in sittlicher Beziehung, so nennt es der Herr *μετανοειν* Matth. 4, 17. Marc. 1, 14. (17.) Luk. 15, 7. 10. *ἐπιστρεφειν* Luk. 22, 32. *σραφηναι* Matth. 18, 3. *μεταμελεσθαι* Matth. 21, 29. Diese Gesinnung hat zwei Seiten, welche überall wiederkehren, Buße und Glauben als den negativen und positiven Pol dieses neuen Lebens.

α) Die erste Seite dieser zwiefachen Herzensverfassung oder Doppelgesinnung, die Buße ist sehr charakteristisch und reichhaltig im Eingange der Bergpredigt, in den Makarismen dargelegt, Matth. 5, 3., womit zu vergleichen ist Matth. 11, 28. Der Herr preist die geistig Armen selig, die ihrer Armuth sich bewußt sind, und ladet die Mühseligen und Beladenen zu sich ein; daher ist die Buße Selbsterniedrigung. Außerdem ist sie als lebendiges Bewußtseyn der eigenen Sünde und aufrichtige Reue darüber ihrer inneren Stimmung nach geschildert, Luk. 15, 17. 21. 18, 13. 14., wobei zugleich die Erlösungs-

bedürftigkeit als lebendiges Verlangen nach Rettung Gottes sich mit-  
auspricht. Es gibt keinen anderen Weg zum Heile, als den einer  
solchen Umkehr für den, welcher seines Vaters Willen nicht gethan  
hat, Matth. 21, 28 ff. Was die johanneischen Reden betrifft, so ist  
ihnen im Allgemeinen eigen, mehr die positiven Begriffe und so auch  
die Wiedergeburt als positiven Akt hervorzuheben, doch fehlt es auch  
nicht an den hieher gehörigen Begriffen. Hieher gehört z. B. der  
Begriff des *διψαειν*, Joh. 7, 37., vgl. Matth. 5, 6., ähnlich auch 3,  
20. 21. Der in der Sünde Verharrende ist zwar des *ἐλεγχθῆναι*  
würdig, weicht aber demselben aus; der Andere aber, der in seiner  
Sünde nicht beharrt, flieht es nicht, er stellt sich im Gegentheile in  
das Licht, will sich von demselben beleuchten lassen und trägt so das  
*ἐλεγχθῆναι* wie Paulus sagt: wenn wir uns selbst richten, werden wir  
nicht gerichtet werden (1. Cor. 11, 31.). Der johanneische Typus für  
die Bußstimmung, als die der Geburtswehen eines neuen Lebens ist  
die Stimmung der Jünger während der Katastrophe des Lebens Jesu,  
Joh. 16, 20. 21. Durch dieses Klagen hindurch ging es zur Freude,  
durch diese Wehen zur Geburt eines neuen Menschen. Ist die Buße  
zunächst der Gegensatz gegen die Sünde und die Abkehr von ihr, so  
ist sie zugleich das Aufgeben des sündlichen Lebensgehaltes, um einen  
entgegengesetzten zu gewinnen, also das Hingeben des niederen Lebens,  
um die Seele zu gewinnen, Matth. 10, 39. 16, 25. Luk. 17, 33.  
Joh. 12, 25. Es gehört zu ihr das Sündenbekenntniß, Luk. 15, 21.  
feste Abkehr von den Lieblingsünden, in welchen man gelebt, Joh. 5,  
14. (8, 11.) Matth. 5, 29. parall., völlige Lossagung davon mit  
möglichster Erstattung der verursachten Uebel, Luk. 19, 8., und bereit-  
willige Uebernahme schwerer Pflichten der Selbstverläugnung.

β) Mit dem *μετανοειν* setzt der Herr in Verbindung das *πισνεειν*,  
der Glaube besteht aber darin, daß der göttlich Gezogene zu Christo  
kommt, Joh. 6, 44. vgl. 64., und, zu Christo kommend, von diesem  
aufgenommen wird, Joh. 6, 37.; so ist er ein Werk, zu welchem der  
Mensch von Gott aufgefordert wird, Joh. 6, 29., ein Hinzunahen zu  
Christo (s. die angef. Stellen und Matth. 11, 28.), ein sich Ueber-  
lassen an ihn, und daher Ergreifen seiner mit Zuversicht. Hiermit  
stimmt schon die Wortbedeutung von *πιστις* = Trauen, Vertrauen



überein, welche Grundbedeutung nicht nur dem  $\text{האמין}$  entspricht, sondern auch durch die im Ausdrucke des Herrn vorherrschende Construktionsweise bestätigt wird, mit dem Dativ, Joh. 5, 24. Matth. 21, 25.,  $\epsilon\pi\iota$  = sich auf Etwas stützen, Luk. 24, 25.,  $\epsilon\pi$ , Marc. 1, 15., weil der Glaube als Vertrauen einen Ruhepunkt gefunden hat,  $\epsilon\iota\varsigma$ , Joh. 3, 15. 6, 29. 35. 7, 38. 9, 35. Matth. 18, 6., weil man sich darauf verlassen kann; das Hauptwort  $\pi\iota\varsigma\iota\varsigma$  selbst kommt in den Evangelien weniger vor, als in den Briefen; wo es aber vorkommt, ist es absolut gesetzt = Vertrauen, nämlich auf Christus, Luk. 18, 8. (22, 34.) 8, 48. 7, 50. Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40. Keine der anderen Ableitungen hat mehr für sich, am wenigsten die, welche von der Grundbedeutung der Ueberzeugungstreue ausgehen; aber auch die nicht, welche von der des Fürwahrhaltens ausgeht. Nun darf nicht geläugnet werden, daß es auch Stellen gibt, wo diese Bedeutung vorherrschend ist, so in der Konstruktion mit dem Accusativ ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ ), Joh. 11, 26., oder mit  $\delta\tau\iota$ , Joh. 9, 18. 8, 24. 11, 27. 42. 13, 19. u. f. f. In solchen Stellen ist aus dem Glauben als der Richtung des ganzen Menschen, des Herzens auf das Göttliche, oder auf Christus, ein spezielles Moment hervorgehoben, das des Fürwahrhaltens. Olshausen erklärte den Glauben öfter in den Evangelien als Aufnahmefähigkeit für die von Christo ausgehenden Kräfte, womit die Vorstellung, daß Jesus der Messias sey, bald mehr, bald weniger entwickelt verbunden gewesen, woraus noch nicht gefolgert werden kann, daß seine Reception auch als wirksame  $\pi\iota\varsigma\iota\varsigma$  anzusehen sey, so zu Matth. 8, 2. u. Aber der Glaube darf hierauf nicht beschränkt werden, sondern es gehört zu demselben das Aufnehmen selbst, die Fähigkeit ist zu wenig; wo  $\pi\iota\varsigma\iota\varsigma$  ist, da ist wirkliche Aufnahme Christi, aber natürlich je nach dem Zusammenhang vielleicht eine nur eben anfangende, partielle. — Andere Ausdrücke für den Begriff des Glaubens finden wir in den Aussprüchen des Herrn, namentlich bei Johannes mehrfach. Die Schafe hören seine Stimme, Joh. 10, 27. (vgl. Ps. 26. 16. 4. 3. im Gegensatze: 8, 43.). Der Begriff des Folgens, Joh. 10, 27., sagt schon mehr, aber das Hören, Vernehmen der Stimme Christi, in sich Fassen und in sich Aufnehmen gehört zum Glauben; so auch  $\pi\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ , Joh. 17, 3. Es ist aber auch dies schon

etwas mehr, schon der zur Spontanität entwickelte Glaube; das *πιστευειν* setzt ein *πιστευειναι* *προς* *θεον* voraus, vgl. Joh. 10, 14. Matth. 7, 23. 25, 12. Zu ihm kommen, sein Joch auf sich nehmen und von ihm lernen, also sich ihm unterordnend nahen und von ihm in sich aufnehmen, damit umschreibt der Herr, Matth. 11, 28., den Begriff des Glaubens. Ebenso gehört hierher aus Joh. 7, 37 ff. die Rede vom Dürsten und Trinken. Das Annehmen und Trinken des Lebenswassers, welches der Herr bietet, ist eben der Glaube, Annehmen, in sich Aufnehmen, was uns göttlich geboten ist, zur Stillung unseres Heilsdurstes, und zwar eben, wie hier erhellt, ein begieriges und zuversichtliches in Empfang Nehmen. Der Begriff des Glaubens erscheint freilich in den Evangelien als ein dehnbarer, er hat verschiedene Grade, ist bald der anfangende, dann der fortschreitende und endlich sich vollendende, je nachdem der Herr es mit Personen zu thun hat; und zwar erscheint der Glaube als solche stufenweise recipirende Thätigkeit auch gegenüber von verschiedenen göttlichen Kräften und Gaben, so für Gabe leiblicher Heilung, Luk. 8, 48. 17, 19. Matth. 8, 13. Joh. 4, 48.; aber wie alles leibliche Elend nur Folge der Sünde ist und die leibliche Heilung daher nur Ausläufer der geistig erlösenden Thätigkeit und Anticipation der einstigen Erlösung von allem Uebel, so ist zwar auch der Glaube Bedingung der Erfahrung dieser heilsamen Gotteskraft, bezieht sich aber wesentlich auf die geistig erlösende Gotteskraft Christi, wie dies ausdrücklich ausgesprochen ist, Luk. 7, 50., und daher auf das Heil überhaupt und ewiges Leben, Joh. 3, 15. 6, 40., und auf die künftige Vollendung in der *ἀναστασις*, 11, 25. 26.

So erscheint also Buße von der Einen, Glaube von der andern Seite, oder in einem Begriffe der bußfertige Glaube als Bedingung des Heiles und Gehalt des neuen Lebens. Und in diesem Sinne ist die Pforte, Matth. 7, 13. 14., zugleich die Bedingung und das Leben selbst, weil eben in dieser Sinnesänderung das neue geistliche Leben subjektiv gesetzt ist.

b) Aber dieses neue Leben ist nun nach der anderen Seite hin auch ein umgewandeltes Verhältniß zu Gott. Es lastet auf dem neuen Menschen nicht mehr die Schuld und Strafbarkeit, nicht

mehr der Druck der Sünde, ihm sind die Sünden vergeben, er ist gerechtfertigt. Der gewöhnliche Ausdruck für dieses Verhältniß ist die ἀφεσις των ἁμαρτιων, Matth. 26, 28. Luk. 24, 47., ein aus dem Alten Testamente herübergenommener Ausdruck, vgl. Marc. 1, 4. Luk. 1, 77. ἀφιεσαι τας ἁμαρτίας, Matth. 9, 2. 5. 6. Luk. 7, 47—49. Luk. 11, 4. Joh. 20, 23. — ἁμαρτιων, Matth. 12, 31, 32. τα ὀφειληματα, Matth. 6, 12. (Die Sünde, nach ihrer Ähnlichkeit mit Schulden, sofern sie kraft des Schuldverhältnisses, welches sie mit sich führt, den Menschen der göttlichen Strafgerechtigkeit unterwirft, ἀφ. τα παραπτωματα, Matth. 6, 14. 15. ἀφ. τινι, Luk. 23, 34. 12, 10. Matth. 18, 35. 21. und ἀφεσις allein, Marc. 3, 29. [vgl. Hebr. 9, 22.]) Diese Ausdrücke beziehen sich auf die Aufhebung des durch die Sünde herbeigeführten Verhältnisses zu Gott und zwar zunächst auf das Negative derselben. Dieß ist die Aufhebung des Schuldverhältnisses gegenüber von Gott, besonders des Bewußtseyns der Schuld und Strafbarkeit vor Gott. Ueber diese Seite ist zu vergleichen die Parabel von dem großen Schuldner, Matth. 18, 23 ff., vgl. Luk. 7, 41. 42. Das Positive im Begriffe aber ist die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zu Gott, wie es einem Gerechten oder Kind Gottes zukommt, vgl. δικαινοσθαι, Luk. 18, 14. (vgl. 13.), wobei bemerkenswerth ist, daß diesen Ausspruch eben Lukas aufbewahrt hat, der Begleiter desjenigen Apostels, welcher besonders den Ausdruck gebraucht und den Begriff entwickelt hat. δικαιουν ist im Neuen Testamente immer und im Alten Testamente fast immer = für gerecht erklären, und so behandeln, δικαιουν εαυτον, Luc. 16, 15., sich selbst für gerecht halten, ist eine unbefugte Selbsterhebung, welche vor Gott nur ein Greuel ist, aber sich selbst erniedrigen in der freien Anerkennung seiner Schuld und Verderbniß, sich demüthigen und bei Gott um seine vergebende Gnade bitten, das ist der Weg, um den vor Gott verdammenwerthen Sünder zu erhöhen, d. h. der Weg, ihm seine Sünden zu erlassen. Die positive Seite aber, die Zurückversetzung in das Verhältniß eines Kindes Gottes bietet sich in der Parabel vom verlorenen Sohne dar, wo diese Folge der Vergebung völlig ausgemalt ist, Luk. 15, 20—24. Also Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen Kindschaft, das ist wie Rechtfertigung ein Ausdruck

für die positive Seite. Auch andere Bezeichnungen derselben kommen noch vor, namentlich das Finden des Verlorenen, obgleich in dieser eigentlich schon etwas mehr enthalten ist, nämlich das Erneuert- und Geheiligt-seyn. Auch dieser Begriff der Sündenvergebung und Rechtfertigung tritt bei Johannes selten hervor; eben wieder, weil er die Aussprüche vorzugsweise aushebt, in welchen die Erlösung auf die positivste Weise bezeichnet ist, so Joh. 17, 13.; so das Haben des ewigen Lebens und nicht Verlorengehen, 3, 18. 16. 5, 24.; dann Anderes bildlicher Art, so 4, 14., das nicht mehr Dürsten. Doch fehlt auch jene negative Auffassung nicht ganz, vielmehr haben wir die Sündenvergebung ausdrücklich, Joh. 20, 23., und zwar als Gegenstand der apostolischen Bevollmächtigung, also in sehr wichtiger Hervorhebung. Johannes selbst im 1. Brief hebt die Sache viel mehr hervor, als der johanneische Christus, vgl. 1. Joh. 1, 7. 9. 2, 12. 3, 19—21., auch das Entsprechende über die Veröhnung, 1. Joh. 2, 1. 2. 4, 10.

Fragen wir nun noch, was der Herr als Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung festsetzt, so ist dieß eben der auf Buße gegründete Glaube. So entschieden bei den Synoptikern, so auch bei Johannes. Daß der betende Zöllner in sein Haus gerechtfertigt hinabging, Luk. 18, 14., dieß begründet der Herr durch die Gemüthsverfassung desselben, welche im Gegensatz gegen die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers, seine Werkheiligkeit und damit verbundene Geringschätzung Anderer in einer bußfertigen Gesinnung in zuversichtlichem und heilsbegierigem Erfassen der Gnade Gottes besteht. Hieher gehört dann auch vor Allem die Gemüthsverfassung des verlorenen Sohnes, da er zu dem Vater zurückkehrt. Außer diesen Gleichnissen, welche zwar den allgemeinen Begriff enthalten, aber noch nicht die Beziehung auf Person und Werk Christi, haben wir dann bestimmtere Darstellungen, in welchen die letztere schon mitgesetzt ist, so die Verhandlung mit Zachäus, Luk. 19, 1—10., und noch entschiedener die mit der Sünderin, Luk. 7, 37 ff. 50. Hier ist schon mit dem Glauben neben dem tiefen Schmerze über die Sünde das innige Anschließen des Herzens an den Erlöser im Gegensatz gegen den Pharisäer Simon gesetzt, bei welchem sich 14, 39—47. zwar zeigt, daß er sich sehr erhaben über die Sünderin dünkt und offenbaren Eifer hat für das

Gefetz Gottes, daß er aber doch minder empfänglich für das Heil ist, als sie, weil es ihm an tieferer Erkenntniß der Sünde und Heilsbegierde fehlt, und ebendaher an Anhänglichkeit an die Person des Herrn. Endlich haben wir dasselbe Luk. 22, 39—45. bei dem mit Christo Gefrenzigten, der in der tiefen Erkenntniß seiner Sünden sich gläubig an Jesum wendet. Es ist wieder bemerkenswerth, daß alle diese Stellen eben bei Lukas sich finden, dem Begleiter des Paulus, man erkennt daran, daß ihm diese Erzählungen besonders charakteristisch erschienen, daher die Auswahl derselben eine besondere Bedeutsamkeit hat. Doch fehlt es auch bei den anderen Synoptikern nicht an Aussprüchen, welche hieher gehören, vgl. den Ausspruch Matth. 9, 11—13. parall., wo *ἀμαρτωλοί* eben die sind, welche sich als solche fühlen, während die *δίκαιοι* die *ὑποκρινόμενοι ἑαυτοὺς* sind, vgl. 21, 28—32., wo den selbstgerechten Pharisäern die Sünder gegenüber gestellt werden, welche endlich auf dem Wege der Buße dahin gelangen, den Willen Gottes zu erfüllen, 22, 11—14., wo unter dem Festgewand der bußfertige Glaube zu verstehen ist, wie denn der Herr sonst mit eigentlichen Worten es ausspricht, daß man sich arm fühlen, im Geiste hungern und dürsten solle: Matth. 5, 3. 6 f., daß man als ein Mühsetiger und Beladener zu dem Herrn kommen müsse, Matth. 11, 28—30. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch die Herzensstellung des Gichtbrüchigen Matth. 9, 2. anzusehen. — Aber auch Johannes, obwohl von ihm das oben Bemerkte gilt, hat Aussprüche, in welchen diese Bedingtheit hervortritt, so 3, 15. 5, 24. Kap. 6. auch Kap. 9., wo der Glaube ausdrücklich genannt oder bezeichnet ist; vgl. andere Stellen, wo dieß nicht so offen geschieht, 6, 37. 4, 14. Wer sich vom Vater ziehen läßt zum Sohne, und an diesen glaubt, der kommt nicht ins Gericht und hat das ewige Leben, das heißt: dem werden Sündenvergebung und Rechtfertigung zu Theil. Der Sünder muß sich die Sünde von Christo ans offenbare Licht bringen lassen, Joh. 3, 20. 12, 36. Daher er auch die, welche er zum Glauben bringen will, wie den Nikodemus, in ihr Inneres führt, um ihnen ihre Sünde zum Bewußtseyn zu bringen; und wenn er den Weg bezeichnet, auf welchem durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes als Paraklets die Welt an ihn gläubig werden soll, so bezeichnet er keinen



anderen als den der strafenden, rügenden Ueberführung im Innersten, von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gericht, Joh. 16, 8—11. So sind es auch nach den Johanneischen Lehrreden dieselben Bedingungen des Heils, es ist die mit dem Glauben verbundene Bußfertigkeit, oder der mit der Bußfertigkeit verbundene Glaube.

Es darf uns aber auch nicht irre machen, wenn der Herr theils die Liebe zu ihm bei der Sünderin, Luk. 7, 47, theils die Versöhnlichkeit gegen die Mitmenschen, wie im Vaterunser, Matth. 6, 12., oder dem ähnlichen Ausspruche Marc. 11, 25. 26., oder die Barmherzigkeit gegen sie, Matth. 5, 7., zur Bedingung der Sündenvergebung macht. Theils handelt er hiebei nicht vom allerersten Eintritt der Sündenvergebung — wie könnte auch wahre Liebe da seyn, ehe man überhaupt Vergebung hat? —, ebenso wenig aber auch von der ersten Entstehung der Liebe zu Christo; sondern es ist theils von den Gläubigen die Rede, welche die Versöhnlichkeit zu üben haben, wenn sie im Besitze der Gnade bleiben sollen — in welcher Ordnung sich der Herr diese verschiedenen Elemente des neuen Lebens denkt, ist am einleuchtendsten und klarsten Matth. 18, 30 ff. ausgesprochen —, theils aber ist eben von einer solchen Liebe zu Christo und Barmherzigkeit gegen die Menschen die Rede, wie sie schon auf der Stufe der Bußfertigkeit stattfindet und finden muß, und insofern Bedingung der Sündenvergebung ist; wie denn auch in der geistigen Armuth dessen, dem das Reich Gottes verheißen wird, Matth. 5, 3., als in der Sündenerkenntniß kraft der darin liegenden Demuth die Geneigtheit zu Sanftmuth und Erbarmen schon enthalten seyn muß. In Luk. 7, 47. liegt überdies eine andere Auffassung nahe, da B. 50. offenbar der Glaube als hinreichende Heilsquelle bezeichnet ist, und dieß auch in B. 41—43. erhellt, ja selbst in der zweiten Hälfte des B. 47., so liegt es sehr nahe, auch die erste Hälfte dieses Verses in diesem Sinne zu verstehen, nämlich dahin, daß man aus dem Umstande, daß sie viel liebt, erkennen kann, daß ihr viel vergeben ist. Eben so wenig nun darf es uns endlich auch irre machen, wenn der Herr überhaupt als Heilsbedingung fordert, daß wir den Willen seines Vaters thun, Matth. 7, 21. Diese Bedingung ist nach dem Zusammenhange entgegengesetzt dem bloß äußerlichen Bekenntniß Christi als des Herrn,

B. 21. 22., womit das Beharren in der Sünde verbunden bleiben kann, entgegengesetzt also der Nichtbefolgung seiner Worte, B. 26.; was aber dieses Wort Gottes, das man befolgen soll, für den Sünder näher in sich schließt, das muß aus anderen Worten des Herrn abgenommen werden, und im besondern eben aus dem Anfange der Bergrede, Matth. 5, 3—6. Hiernach ist es aber fürs Erste nicht das Thun aus eigener Kraft des Menschen, wodurch ihm das Heil zu Theil werden soll, — denn es ist ja der geistlich Arme, der hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, und anders woher durch Gottes Kraft mit Gerechtigkeit gesättigt werden soll, es ist ferner ein solches, das sich in Leidtragen und Sanftmuth zeigt, also theils im schmerzlichen Empfinden des Mangels und im Nichtwiderstreben der Empfänglichkeit gegenüber von der sich uns anbietenden Gnade. Daher ist es eben kein anderes Thun, als was im bußfertigen Glauben liegt.

So ist also die Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung identisch und simultan mit dem Zustande, welcher das neue Geistesleben prinzipiell konstituiert. Beides ist ineinander, ist Eins und dasselbe. Der gemeinsame Begriff ist der der Gerechtigkeit, Matth. 5, 6. 5, 20. 6, 33. Joh, 16, 8. 10. Aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt sich, daß die Gerechtigkeit Gegenstand des menschlichen Verlangens ist, welches nur geschenkweise von oben durch göttliche nicht eigene Kraft befriedigt werden kann; sie ist daher Gegenstand des Strebens, welches auf den Eintritt in das Reich Gottes geht; denn mit diesem ist sie gegeben. Sie ist primitiv Christo eigen, und ist dieselbe, von welcher der Geist den, der von der Welt zu Christo hinübergeführt wird, rügend überzeugt. Diese ihm ursprünglich eigene Gerechtigkeit (vgl. 1. Joh. 2, 1. 2.) ist es, welche uns in der Gemeinschaft mit ihm eigen wird, und es ist also die Gerechtigkeit des Christen von Anfang an wesentlich ein Gerechtfertigtseyn; aber eben deswegen nicht eine vermeintliche, sondern eine wirkliche, die vor Gott gilt, und so wenig die Genossen des göttlichen Reiches als ganz sündlos dargestellt werden, eine wesentliche, eine solche, die trotz aller anhaftenden Sünde doch kein Verdamniß zuläßt.

## 2) Der Fortgang und die Vollendung des Heiles.

## §. 38.

An den Eintritt in das Heil schließt sich an der Fortschritt in demselben und die Vollendung.

Der Fortschritt, welcher zunächst dem irdischen Leben angehört, ist eine Entwicklung des in der Wiedergeburt gesetzten neuen Glaubens-Lebens nach seinen beiden Seiten, dem Bekehrteyn und dem Gerechtfertigteyn. In der ersten Beziehung entwickelt sich das Glaubensleben zur selbstverläugnenden und weltverläugnenden Liebe in der Nachfolge Christi immer mehr reinigend von Sünden und nach allen Seiten hin immer völliger und reichere Frucht bringend in Beharrung. In der zweiten Beziehung entfaltet es sich zu immer völligerer Freudigkeit und Seligkeit in Gott.

Die Vollendung aber in beiden Beziehungen ist dem überirdischen Daseyn vorbehalten, als dem Leben, im vollen Sinne des Wortes, dem Seyn im Hause des Vaters, der Theilnahme an der vollendeten Herrlichkeit des verklärten Erlösers. Als Uebergang zu dieser Vollendung bezeichnet Jesus nicht sowohl den Tod, als die Auferweckung am jüngsten Tage, zur Auferstehung des Lebens, oder auch seine Zukunft zum Gerichte, wodurch dieselbe der Lehre vom Reiche Gottes anheimfällt.

1. Der Fortschritt im Glaubensleben ist zuerst Fortschritt in der Liebe zu Gott und zu Christus und um seinetwillen zu den Brüdern. Denn sobald der Glaube seine receptive Stellung verläßt und in Selbstthätigkeit hervortritt, so kann dieß keine andere seyn, als die der Liebe, und zwar der verläugnenden; denn wie der Glaube in der Liebe, so kann die Bußfertigkeit nur in der Verläugnung thätig seyn. So spricht sich Jesus über diese Liebe aus Matth. 10, 37 f. vgl. Luk. 14, 26. Wie die Bußfertigkeit selbst schon Abkehr

von der Sünde ist; so muß die Verläugnung namentlich auf alles Sündliche und Alles, was Gegenstand einer Begierde ist, gehen, Joh. 12, 26. und dem Vorbilde Jesu, Matth. 20, 18. und Joh. 13, 12—17. nachfolgen. In diesem strengen Sinne adoptirt der Herr die schon im Deuteronomium als Inhalt des Alten Bundes anerkannte Forderung der Liebe zu Gott über Alles, Matth. 22, 36 ff. In diesem Sinne schärft er dann auch die Liebe zu ihm selbst als Folgsamkeit gegen seine Gebote ein, Joh. 14, 15., die immer mehr reinigend und fruchtbringend wird, Joh. 15, 1 ff. 15, 16. Matth. 13, 23. und zwar durch die *ὑπομονή*, die Beharrung im neuen Leben, Luk. 8, 15. und hebt besonders die Nächstenliebe der Glaubigen unter einander hervor, Joh. 15, 12. Diese Nachfolge Jesu nun entwickelt er selbst in manchen Lehreden, namentlich bei den Synoptikern näher. Das ist insbesondere die Gerechtigkeit, die besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, Matth. 5, 20., eine Gerechtigkeit im Geiste und in der Wahrheit, wo die Gebote innerlich erfüllt werden, 5, 21 ff.; er entwickelt sie weiter in Kap. 6. in Absicht auf die Werke der Wohlthätigkeit, 6, 2—4., das Gebet, 5—15., die Uebung der Selbstverläugnung, 16—18., die ganze Richtung menschlichen Strebens auf ewige, himmlische Güter, so daß das ganze Herz im Ewigen lebt, 19—23., ohne getheilt zu seyn, 24—34., also das primitive Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Wo das die Herzensstellung des Menschen ist, da richtet er sich, nicht die Brüder 7, 1—5., geht weislich um mit den ihm anvertrauten Heiligthümern, thut Nichts ohne Gebet, 7—11., verfolgt im Verkehr mit dem Nächsten den Inbegriff aller alttestamentlichen Vorschrift, 12. Das ist der Gang auf dem schmalen Wege, 7, 13 f., wobei man freilich behutsam vor Aergernissen seyn muß, 15 ff., aber man wird reich an Frucht werden, 21—24. und das Gebäude seines Heils auf einen Felsen gegründet sehen, 24—27.

12. Die andere Seite ist die Entfaltung der Seligkeit in Gott, Joh. 16, 22. 24., im Gebete, Joh. 15, 11. Die Freude, wie Christus sie hatte, und wie er sie gibt, bleibt in den Glaubigen und wird in ihnen eine vollkommene, sie bleiben in der Liebe Christi, im Genuße derselben, Joh. 17, 3., mit Ueberwindung der durch die Welt veran-

lasten Angst, Joh. 16, 33. Darum kann er ihnen Ruhe und Erquickung anbieten, Matth. 11, 28. 29., kann sie selig preisen, Matth. 5, 3 ff., kann sie zur Freude auffordern darüber, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind, Luk. 10, 20. Nicht sowohl die äußeren Wirkungen, als vielmehr ihre eigene göttliche Erwählung ist Gegenstand ihrer Freude, der Gegenstand, welcher in derselben die Demuth verbürgt, der Friede des Reiches Gottes (Joh. 14, 27.) ist es vielmehr, der von den Sorgen der Welt frei macht, daß alles Aeußere als Nebensache erscheint, Luk. 12, 31.

3. Die Vollendung setzt der Herr nicht in die irdische Gegenwart, sondern in eine überirdische, himmlische Zukunft, Luk. 20, 35. Diesen Zustand *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Matth. 5, 22. im *αἰῶν ἐκείνῳ* betrachtet er als das wahrhaftige Leben, Matth. 18, 8. vgl. 7, 13. Joh. 5, 29. Es ist ein Seyn im Hause des Vaters, in welchem dieser seine heilige Gegenwart offenbart, wo viele Wohnungen sind, Joh. 14, 2., in den ewigen Hütten, Luk. 16, 9., wo den Menschen erst das Große, wahrhaft ihnen Eignende anvertraut seyn wird, im Gegensatz gegen die Güter des irdischen Lebens, als das Geringe und Fremde, Luk. 16, 10—12., ein Seyn, wo Christus ist, Joh. 12, 26. 14, 3, 4. Es ist eine Theilnahme an der Herrlichkeit des verklärten Erlösers, Joh. 17, 24. Wie die *ζωή* des Glaubigen überhaupt die von Christo mitgetheilte ist, so wird die vollendete *ζωή* auch die reale Theilnahme an der vollendeten *ζωή* des verklärten Christus seyn, das den Glaubigen von Christo mitgetheilte Geistesleben erprobt sich als *ζωή αἰώνιος* seinem Gehalte nach durch Ueberwindung des Todes, Joh. 11, 25. 26. 5, 24—29. 10, 28—30. Als Uebergang in diesen Zustand bezeichnet der Herr nicht sowohl den Tod, Luk. 16, 22., ob derselbe gleich eine gewaltige Veränderung mit sich führt, als vielmehr 1) die Auferweckung am jüngsten Tage; sie ist der Zeitpunkt des Heiles, Joh. 6, 40. 44., als Auferstehung des Lebens, Joh. 5, 29. Luk. 20, 35. 36. vgl. die Parall. Die da gewürdigt sind jenes Aeons durch die Auferstehung von den Todten theilhaftig zu werden, können nicht mehr sterben, sie sind den Engeln gleich und Söhne Gottes, Luk. 20, 36. Matth. 22, 30.; das ist die Auferstehung der Gerechten, Luk. 14, 14. 2) aber auch seine Zukunft zum Gerichte, Matth. 24, 30 f. — Aber indem



wir hier anlangen, schließt sich der zweite Abschnitt, und die Lehre von der Erlösung geht durch die Betrachtung des Fortganges und der Vollendung des Hellen von selbst in die vom Reich Gottes über.

### III. Das Reich Gottes.

#### 1. Begriff des göttlichen Reiches.

##### §. 39.

Der Begriff des Reiches Gottes, welcher unter der alttestamentlichen Oekonomie sich allmählig entwickelt hatte, und zur Zeit der Erscheinung des Herrn, unter den Juden sowohl in ihrer Theologie, als im Volksleben gangbar geworden war, wurde von ihm in seine Lehre entschieden aufgenommen und in einem Theile seiner Aussprüche an die Spitze derselben gestellt. Aber er bestimmte diesen Begriff eigenthümlich durch seine eigenthümliche Lehre, theils von Gott, theils von der Erlösung, insbesondere seiner Person und Werk; das Reich Gottes ist daher bei dem Herrn die göttliche Ordnung der Dinge, welche durch ihn, den Messias oder Erlöser verwirklicht wird, als eine von innen nach außen sich entfaltende, näher als die von ihm gestiftete göttliche Gemeinschaft der Geister, welche theils Menschen, theils Engel begreift, und zwar die Menschheit im Großen ohne äußerliche Beschränkung, und Erde und Himmel und alle Perioden des Menschengeschlechtes von der Erscheinung Christi an umfaßt mit verschiedenen Epochen und einem Culminationspunkt seiner Entwicklung.

1. Der Ausgangspunkt des Begriffes in der alttestamentlichen Oekonomie ist der eines Bundes Gottes mit der Menschheit, aus welchem sofort der Begriff einer Theokratie oder eines Gottesstaats

tes sich entwickelt, eines Volkes oder Hauses Gottes, Numer. 12, 7. eines Reiches von Königen und Priestern, Exod. 19, 6. (im idealen Sinne auf die Christen angewendet: 1. Petr. 2, 9.) und zwar ein Gottesstaat unter monarchischer Form, und sofort ein ideal=reales theokratisches Messias-Reich, vgl. Jes. 2, 1—4. Mich. 4, 1 ff. Jes. 11, 12. Jerem. 23, 5—8. 31, 31 ff. 32, 37 ff. 33, 14 ff. Ezech. 34, 23 ff. 37, 24 ff., bis sofort der Wortaussdruck selbst: Königreich Gottes hervortritt, Daniel 2, 24. im Gegensatz gegen die menschlichen Universalreiche, als das, welches unter dem Messias, als dem Menschensohne, bestehen soll, Dan. 7, 14. vgl. 13. 27., das Reich der Heiligen B. 22. vgl. 4, 14. 8, 13., daher denn endlich in den Apokryphen βασιλεια του Θεου, Weisß. Sal. 10, 10. hervortritt. Ferner muß zu jenen Prophetenstellen eine Anzahl von theokratischen Psalmen, Königspsalmen hinzugenommen werden, in welchen die Idee des theokratischen Königthums und Reiches sich ausgesprochen hat.

So fand also der Herr diesen Begriff auch in seiner Zeit vor, Luk. 1, 32 ff. 14, 15. Marc. 11, 10., freilich nicht immer so, wie ihn das Alte Testament bot. Aber indem er sich zunächst an die wendete, die auf das Heil warteten, durfte er doch reinere Ideen, als sie eben herrschend waren, voraussetzen. Auch der Täufer spricht bei seinem Auftreten vom Reiche Gottes, Matth. 3, 2. Und als einen eben so fruchtbaren wie andererseits bildsamen und dehnbaren Begriff machte ihn nun der Herr zur Hauptgrundlage seiner Lehre, um so mehr, als derselbe ihm Gelegenheit gab, von der messianischen Ordnung der Dinge zuerst zu reden und dabei auch Umgang von seiner Person zu nehmen, mithin einleitend und allmählig vorbereitend zu wirken. Er redet davon besonders in synoptischen Aussprüchen, und zwar so, daß er ihn als Inbegriff seiner Lehre, ja die Verkündigung desselben als seinen Beruf bezeichnet, Luk. 4, 43. vgl. Matth. 10, 7. Luk. 10, 9. 11. Ebenso reden denn auch die Evangelisten selbst, vgl. Matth. 9, 35. Marc. 1, 14. Luk. 9, 11. Uebrigens spricht der Herr auch bei Johannes vom Reich Gottes, Joh. 3, 3. 5. im Gespräche mit Nikodemus, wo sich zeigt, daß, wenn auch der Herr bei Johannes mehr die subjektive Seite der neuen Ordnung in der Wiedergeburt hervorhebt, doch der entsprechende objektive Begriff des Reiches dabei

mitgedacht, ja als der Grundbegriff gedacht ist, welcher die Wiedergeburt und das Leben mit umfaßt, und im Verhör bei Pilatus, Joh. 18, 33. 36. 37., wo er seine ganze eigenthümliche Stellung auf den Begriff des Reiches zurückführt.

Den Begriff dieses Reiches Gottes in der Lehre Jesu nun hat man sehr verschieden aufgefaßt: 1) als das noch künftig zu erwartende Reich Christi, wo er feierlich zum Gericht wiederkehren und das allgemeine Weltgericht ihn als den Herrn über Lebendige und Todte beweisen werde, a) ohne daß er selbst den Zeitpunkt dieses Reichs habe bestimmen können, oder b) mit der Bestimmung, daß dieses Reich auf Erden sichtbar seyn und sogleich mit der Zerstörung Jerusalems beginnen werde, wobei dann die Einen die betreffenden Aussprüche für Akkomodation erklärten, die andern sie von jüdischen Erwartungen ableiten, welche auch Jesus gehegt, und in welchen er sich getäuscht habe. 2) Im entgegengesetzten Extrem verstand man nun aber auch bloß die Kirche Christi auf Erden darunter, und meinte alle Aussprüche von seinem Wiederkommen bildlich von der Ausbreitung des Christenthums deuten zu dürfen. 3) In Vereinigung beider Seiten wird das Reich Gottes als das gegenwärtige und zukünftige zugleich gefaßt (so Storr), die Herrschaft des erhöhten Christus, welche theils im Einfluß auf die Gemüther durch das Wort, theils in der Leitung der äußeren Schicksale der Kirche, theils in der Belohnung und Bestrafung beim Weltgericht besteht, wo man denn wohl auch (Vor. Bauer) das Gnadenreich, die diesseitige Religionsanstalt und das Reich der Herrlichkeit, die künftige Gerichtshandlung darin erkannte, mit dem Zusage, daß Jesus sich nur geirrt, sofern er sein Gericht in eine nahe Gegenwart setzte.

2. Wir müssen die reinen Zeitbestimmungen von den Aussprüchen über das Wesen unterscheiden. Was die ersteren betrifft, so bleibt Jesus in manchen Aussprüchen bei dem allgemeinen Satz stehen, das Reich Gottes sey herbeigekommen, Matth. 4, 17. Marc. 1, 14, 15. Luk. 11, 43. Dasselbe findet sich in der Vorschrift für die Jünger als Inhalt ihrer ersten Verkündigung, Matth. 10, 7., dieß ist der allgemeinste Ausdruck, sofern das *ἥρπεν* nicht einmal genau sagt, ob eine wirkliche Gegenwart oder nur eine ganz nahe bevorstehende Zeit gemeint ist. In anderen Stellen aber wird dann die

Bezeichnung genauer, dann bezeichnet er das Reich Gottes: a) als in der Gegenwart schon eingetreten, Matth. 12, 28. Luk. 17, 20. 21. (Matth. 13., namentlich B. 24—30.). Der Anfangspunkt dieses Reiches ist dann das Auftreten Johannis des Täufers, Matth. 11, 12. Luk. 16, 16., bis zu ihm geht die alttestamentliche Oekonomie (*ὁ νομος καὶ οἱ προφῆται*); von Johannes an drängt man sich dieser neuen Ordnung der Dinge entgegen und reißt sie an sich. Wenn aber Jesus doch Matth. 11, 11. den Täufer den Gliedern des Gottesreiches entgegensetzt, so sieht man, daß der eigentliche Eintritt desselben sich doch an seine Person knüpft. Mit seinem Erscheinen ist es da, weil damit auch die königliche Wirkung seiner göttlichen Anziehungskraft beginnt. b) Aber auch als künftig bezeichnet es Jesus schon in der Formel seines Gebetes, Matth. 6, 10., dann in anderen mehr prophetischen Stellen, Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luk. 9, 27. 17, 24—30. 21, 31. Matth. 25, 1. 34. Marc. 14, 25. Luk. 22, 29. 30. So liegt schon in dieser verschiedenen Darstellung der Zeit des Gottesreiches eine Hindeutung auf das Wesen desselben. Es ist einerseits dem Wesen nach etwas schlechthin Seyendes und Ewiges, andererseits etwas zeitlich sich durch verschiedene Zustände hindurch Entwickelndes. Als schlechthin Seyend sieht es der Herr unverkennbar an, Luk. 17, 21. Wer daran Theil nimmt, der hat es wirklich, der ist darin, er steht in dieser ewigen Ordnung der Dinge, sowie Jesus bei Johannes sagt: daß man durch die Wiedergeburt in dasselbe eingeht, Joh. 3, 3. 5. Auch die Bilder der köstlichen Perle und des Schatzes im Acker (Matth. 13.) deuten auf Etwas, was schlechthin immer schon vorhanden ist von Ewigkeit — denn es liegt in der Idee und dem Willen Gottes, es ist präformirt darin, Matth. 25, 34. — bereitet von Anbeginn der Welt. Auf der anderen Seite tritt es nur in die Erscheinung und entwickelt sich in ihr, Marc. 4, 26—29., es ist gleich dem Samen Korn, das ein Mensch in die Erde gelegt hat, in dessen er schläft, sproßt es, die Erde treibt hervor das Gras, dann den Halm, zuletzt den vollen Weizen. Es ist eine Entwicklung in der Zeit, aber aus der eingeborenen göttlichen Kraft heraus, ohne menschliches Zutun, diese Entwicklung wird nun weiter verfolgt, als eine in verschiedenen Zuständen extensiv und intensiv fortschreitende, Matth. 13.

20, 1—17. 22, 3—13., wie der Auf ergeht stufenweise, wie die Arbeiter nach und nach gedungen werden, wie das Senfkorn wächst, der Sauerteig durchdringt; weiter aber auch als eine sich vollendende, Matth. 13, 30. 40—42. 48. 49. u. a., es kommt eine Zeit der Reife, der Vollendung, der Vollzahl, ein Moment der Culmination.

3. Seinem realen Begriffe nach aber ist nun das Reich Gottes in der Lehre des Herrn eine göttliche Ordnung der Dinge, die durch Christus den Erlöser verwirklicht wird, als eine von innen nach außen sich entfaltende. Daß es eine göttliche Ordnung der Dinge ist, liegt schon in der Erklärung, daß es nicht von dieser Welt sey, Joh. 18, 30—36., daß die Jünger ihr nicht angehören, Joh. 15, 19., daß nur, der aus Gott ist, sein Wort annimmt, Joh. 8, 47., es ist in der Welt, aber nicht weltlich und sündlich, Joh. 17, 15—21., also eine Ordnung göttlichen Ursprunges und göttlicher Art. Als durch Christus verwirklicht, ist sie sein Reich, Luk. 22, 30. Matth. 16, 28. 13, 41., die Enthüllung derselben ist die Offenbarung Christi, Luk. 17, 22—24. 30. Sie beruht darauf, daß er den Samen ausstretet, Matth. 13, 37., leidet, verworfen wird und wieder kommt, Matth. 16, 27. 28. Den Gegensatz zu ihr bildet die von Gott abgekehrte, im Kreatürlichen befangene, Joh. 16, 33. und vom Satan beherrschte, Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Welt. Die neue Ordnung entfaltet sich von innen nach außen; sie geht aus von einem eigenthümlichen inneren Leben des Geistes, einem anspruchlosen für das Göttliche empfänglichen Kindesinn, Matth. 18, 3. 4. Luk. 18, 17., der Bußfertigkeit, Matth. 4, 17., immer der eigenen Unzulänglichkeit sich bewußten Geistesarmuth, Matth. 5, 3., mit innigstem redlichstem Verlangen nach Gerechtigkeit als selbstverläugnender Liebe zu Christo und den Brüdern, Matth. 10, 37. 20, 20—28., dieses Geistesleben bleibt aber nicht blos innerlich, sondern es bricht in äußerer That hervor, in welcher alle Verhältnisse des Lebens nach der Norm jenes Geisteslebens zu einer neuen Ordnung der Dinge gestaltet werden, Matth. 13, 33. Dieser Entfaltung des Gottesreiches von innen nach außen steht die Ansicht von einer äußeren Verwirklichung ohne zu Grunde liegendes Geistesleben entgegen; welcher sinnlichen Auffassung der Herr bei den Juden entgegenwirkte, besonders Luk. 17, 20. 21., das *εἶπος* kann hier so



viel als „innerlich“ seyn, wie Ps. 103, 1., bei den LXX, oder auch „mitten“ unter Euch, wie Xenoph. Anab. 6, 1. 5., innerhalb der Phalanx, also von räumlicher Umgrenzung. Die zweite Auslegung ist vorzuziehen, weil der Herr zu Pharisäern redet, denen er nicht wohl sagen konnte: das Reich sey inwendig in ihnen. Aber auch so bleibt das Wort eine Hinweisung auf die Innerlichkeit und Geistigkeit des Reiches. Neben jener Betonung des unsichtbaren Wesens aber schildert der Herr doch auch V. 24. dasselbe Reich als ein in die Erscheinung hinaustretendes. So sind auch die beiden Momente Joh. 18, 36. 37. vgl. 8, 31. 36. 3, 3. 5. wieder zu erkennen, die Wahrheit ist das tiefe Element des Reiches, aber es wächst aus der Wahrheit lebendig hervor.

4. So ist nun das Reich Gottes die von Christo gestiftete, göttliche Gemeinschaft der Geister. Daß die göttliche Lebensordnung zu einer Gemeinschaft der Geister wird, liegt schon im Begriff der βασιλεία, durch den königlichen Gotteswillen sind sie zu einem Gesamtleben in inniger Verwandtschaft verbunden.

Zunächst also ist es als Reich Gottes auf Erden eine Gemeinschaft von Menschen, das liegt deutlich in den meist bildlichen Schilderungen Jesu, vom Acker Matth. 13, 24 f. 37 f. vgl. 47—50, vom gemeinsamen Mahle Matth. 8, 11. 12. vgl. Matth. 26, 29. Luk. 22, 29. 30., vom großen Hochzeitmahl Matth. 22, 2—14. Luk. 14, 15—24., von den Jungfrauen Matth. 25, 1—13., von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1—16., und ähnliche Matth. 21, 33—44. (Marc. 12, 1—12. Luk. 20, 9—19.), welche Bilder alle eine Gemeinschaft zum Besitze von gemeinsamen Gütern oder zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigt ausdrücken.

So umfaßt es nun die Menschheit im Großen, ohne auf einen bestimmten Theil derselben beschränkt zu seyn, im Gegensatz gegen den jüdischen Volkswahn Matth. 13, 38. (der Acker ist die Welt), 24, 14. 26, 13. 28, 19., das Evangelium wird in der ganzen Welt verkündet werden, 8, 11. 12. Luk. 13, 28. 29., sie werden vom Morgen und Abend kommen; Joh. 10, 16., er hat noch andere Schafe; Luk. 14, 15—24. (bes. 21—23.). Matth. 22, 1—14., er läßt von den Straßen einladen; 21, 33—44., die Folge aus dem Thun der

bösen Weingärtner; vgl. weiter Joh. 3, 16. 17. 8, 12. 9, 5. 11, 9. 16, 8. 17, 21., vgl. oben über die Berufung. Es ist nicht zu übersehen, daß der Herr überall deutlich sagt, daß ein großer Theil der Juden nicht Antheil am Reiche bekomme, weil er den Ruf nicht annehme, und ausdrücklich erklärt, daß das jüdische Volk aufhören werde, Träger des Gottesreiches zu seyn, Matth. 21, 33 ff. Weil diese Nation zuerst den Gesandten Gottes widerstrebt, sie verschmäht und verworfen hat, hernach den Sohn getödtet, und der verworfene Stein doch der Eckstein werden muß, so tritt ein anderes Volk ein, vgl. Luk. 20, 18. und Tit. 2, 14., nicht ein bestimmtes geschichtliches, sondern ein ideales Volk, die Gesamtheit der im Glauben an Christum Wiedergeborenen. Hiermit sind die Gerichtsaussprüche des Herrn über das Volk in seinen Weissagungen zu vergleichen, Matth. 24, 28. vgl. 15—27. Luc. 17, 36. 21, 5. 6. 20. 24; der jüdische Staat ist das Aas, das caput mortuum, als zum Gerichte reif.

So wie aber die Menschheit ohne nationale Beschränkung, so umfaßt es weiter Himmel und Erde, und ebenso die kommenden Weltperioden vor und nach dem Gerichte. Die alttestamentliche Vorstellung beschränkte, abgesehen von Daniel (bes. 12, 2. 13.), das Reich auf das gegenwärtige Leben, so wie manche Christen sich nur ein überirdisches jenseitiges Gottesreich denken. Die Lehre des Herrn erhebt sich über beide Beschränkungen: Nach Matth. 12, 28. 11, 12. Luc. 17, 20. ist das Reich auf Erden, alle Völker der Erde sollen es in sich aufnehmen, Matth. 13, 31. 33. 8, 11. 12. 24, 14., aber sein Vorbild ist das Reich Gottes im Himmel, Matth. 6, 10. 5, 10. 12, da Christus ist, und seine Gemeinschaft ist ewig, der Tod ist keine Störung derselben, Joh. 12, 26. 17, 22—24. So haben hernach auch die Apostel das Reich Gottes als Himmel und Erde umfassend dargestellt, 1. Kor. 15, 50. 2. Tim. 4, 18. 2. Petr. 1, 11. Jak. 2, 5. 1. Theß. 2, 12. 2. Theß. 1, 5. Ebenso umfaßt es alle Perioden der Menschengeschichte von Christo an, vor und nach dem Gerichte, Matth. 11, 11. 12. 4, 17. Luk. 17, 20. Matth. 28, 20., alle Geschlechter, späte oder frühe, Matth. 20, 1—16. (25. 34 ff. 31 ff.). Daher es Christus oft als künftig darstellt.

5. Eben nun weil es alle Geschlechter und Zeiten umfaßt, ist es

obwohl seinem Wesen nach ewig, doch andererseits der Erscheinung angehörig in dem Sinne, daß es einer allmäligen zeitlichen Entwicklung unterliegt, welche bestimmte Epochen und einen Culminationspunkt hat. Diese allmälige Entwicklung ist gegeben mit dem realen Eintritt des Gottesreiches in die Zeit und die Menschheit; es ist damit menschengleich geworden. Die Menschengeschichte ist zugleich Geschichte des Gottesreiches. Zwar ist die Menschheit weder der einzige noch der primitive Factor des Gottesreiches, das ist Christus, aber er selbst ist das lebendige Prinzip der successiven Entwicklung dieses Reiches, indem er an diese Gemeinschaft der Geister und Ordnung der Dinge in allmälligem Fortschreiten sein Leben mittheilt, oder sich selbst offenbart (Luk. 17, 30.), also die Entwicklungsstufen des Gottesreiches sind die Stufen und verschiedenen Weisen seiner Parusie, mit der Vollendung dieser ist auch der Culminationspunkt seiner Entwicklung gegeben, oder die Palingenefie, die Weltwiedergeburt Matth. 19, 28. eingetreten. So ergeben sich zwei Hauptperioden des Gottesreiches, die durch die Epoche des Gerichtes geschieden sind. Der Herr bezeichnet sie als *αἰῶνες*, und zwar den gegenwärtigen als *ὁ αἰὼν οὗτος* und dann den *αἰὼν μελλῶν* Matth. 12, 32. oder *ὁ καιρὸς οὗτος* und *ὁ αἰὼν ἐρχομενος* Marc. 10, 30. oder auch *ὁ αἰὼν οὗτος* *ὁ. α. ἐκεῖνος* Luk. 20, 34. 35. Paulus sagt auch *ὁ νῦν αἰὼν*, Tit. 2, 12. vgl. Ephes. 2, 2. Gal. 1, 4. Eph. 2, 7. Die Epoche, welche den Scheidepunkt zwischen beiden Perioden bildet, ist zu ersehen aus Matth. 24, 3 ff. (28, 20.) 13, 40. 49.; vgl. 1. Kor. 10, 11. Durch sie ist der Charakter beider Perioden bezeichnet: hier Mischung der Bösen und Guten, Zusammenbestehen des Reiches Gottes mit der Welt, während dessen die Aufgabe des Reiches Gottes ist, Solche, die zum Kosmos gehören, zu gewinnen, denselben zu durchdringen, Matth. 13, 33. Dort Fürsichbestehen des Gottesreiches Matth. 13, 40—43.

7. Aber eben dasselbe Reich Gottes nun, welches unter den Menschen so einer allmäligen Entwicklung unterworfen ist, erstreckt sich zugleich über die Menschenwelt hinaus, auf die Engel, welche es mit in sich befaßt. Der Herr setzt in seiner Lehre das Daseyn von Engeln voraus, und zwar als von Geistern, die unsterblich, ohne grob sinnliche in die Sexualität verwobene Körper sind, Matth

22, 30., durch Intelligenz, Matth. 24, 36. Marc. 13, 32., durch Seligkeit und Seligkeit, Matth. 18, 10. Luk. 15, 10., über die irdisch-menschlichen Zustände erhaben sind. Sie sind schon im alten Bunde offenbar geworden, aber ihre Stellung ist jetzt klarer, durch ihr Verhältniß zum Sohne Gottes bestimmt. Jesus redet von diesen Geistern in verschiedenem Zusammenhang, wo er von seiner Person, oder wo er von der seligen Unsterblichkeit handelt; ihre Erwähnung ist bei ihm in die von ihm vorgetragenen religiösen Wahrheiten verwoben. Als er mit seinen ersten berufenen Jüngern zusammentrifft, erklärt er ihnen (Joh. 1, 52.) sie werden von nun an den Himmel offen und die Engel Gottes hinaufsteigend und auf des Menschen Sohn herabsteigend sehen; sie werden also von nun an inne werden, daß der Himmel über Christus offen sey, offen mitten im irdischen Leben, zu geistigem Verkehre, und zu Erfahrung himmlischer Kräfte und himmlischen Dienstes. Nicht nur er selbst wird dadurch als mitten im Leben doch im Himmel seyend dargestellt, Joh. 3, 13., sondern himmlischen Kräften und Wesen ist nun durch das Daseyn des Menschensohnes auf Erden Zugang zu der Menschheit neu eröffnet. Ueberdies erscheint der Menschensohn als der, dem die Engelnwelt zum Dienste zugewiesen ist, er ist das Haupt derselben, freilich zunächst während seiner Erniedrigung und innerhalb der Grenzen derselben; aber sie sind seine Engel, Matth. 16, 27. 13, 41., sie sind durch ihn unter ein Haupt befaßt, Ephes. 3, 15., vgl. Marc. 13, 32. Matth. 26, 24—31. 16, 27. Dieselben Geister aber setzt er in sittliche Beziehung zu den Menschen. Diese Engel sehen allezeit das Angesicht ihres Vaters im Himmel, Matth. 18, 10. Sie freuen sich über den bekehrten Sünder, Luk. 15, 10. Diese sittliche Beziehung ist ohne Zweifel ungefähr nach demselben Begriffe wie Hebr. 1, 14. zu denken, es ist ein Verkehr zwischen den Engeln und der Menschenvelt zur Förderung der sittlichen Zwecke bei den Menschen. Eben daher müssen wir annehmen, daß der Herr die Engel auch als Glieder des Gottesreiches betrachtet. Sie sind ihm Werkzeuge im Reiche Gottes, seine Werkzeuge bei der Vollendung dieses Reiches durch seine Erschekung (s. ob.), seine Werkzeuge im großen Werke der Erlösung und Befeligung der Menschheit, schon im Leben des Herrn selbst, bei seiner Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt, auch aus Veranlassung seiner

Versuchung, Matth. 4, 11. und in Gethsemane Luk. 22, 43., ganz gemäß der Stellung, welche sie in seiner Lehre haben; aber als intelligente sittliche Wesen können sie nicht bloße Werkzeuge seyn, sie müssen zugleich Selbstzweck und daher Glieder im Reiche Gottes seyn, mit dem Unterschiede von uns, daß wir Gegenstände der Erlösung sind, was wir bei ihnen nicht anzunehmen haben. Wenn der Herr bitten lehrt, daß des Vaters Willen geschehen möge auf Erden wie im Himmel, so haben wir dieß auf die Engel zu beziehen, Matth. 6, 10. So hat also schon um ihretwillen das Reich Gottes seine Wahrheit und Wirklichkeit ganz abgesehen von seinem Bestand auf Erden, daher sagt der Herr auch nie, daß es auf Erden entstehe, sondern, daß es zu uns komme, (Matth. 6, 10.), herannahe, Matth. 4, 17. 1c. Es bricht herein, mit Gewalt, Matth. 11, 12. Luk. 16, 16., bringt mit solcher Macht herbei, daß man es an sich reißen kann, aber nur, wenn man Gewalt braucht, an sich zu reißen vermag. Dieß ist nun das Eigenthümlichste der neutestamentlichen Angelologie, daß sie hier in eine solche enge Beziehung zur Lehre vom Reiche Gottes tritt, daß die Engel mit den Menschen unter ein Haupt befaßt sind (vgl. Ephes. 1, 10. 20. 22. 3, 10. 1. Petr. 1, 12. 3, 22.).

## 2. Das Reich Gottes und seine Entwicklung auf Erden.

### a) Die Kirche und ihre Gnadenmittel an sich.

#### §. 40.

Das Reich Gottes im *αἰὼν οὖτος* ist die Kirche, die von Christo gestiftete, erhaltene und geleitete Gemeinschaft der auf Erden lebenden Glaubigen, welche durch Glauben und Liebe mit Christo und darum auch unter sich innerlich geeint, zugleich zur Förderung ihres inneren Lebens in einer äußeren Gemeinschaft mit einander stehen, welcher das Wort Christi, sowie die Taufe und das Abendmal zur sicheren Grundlage ihres unerschütterlichen Bestandes dient.



1. Wir haben uns auf das Reich Gottes auf Erden unter den Menschen zu beschränken, denn nur über dieses breitet sich der Herr weiter aus; über den Zusammenhang mit dem himmlischen Reiche gibt er nur in einzelnen Zügen Andeutungen, über das letztere selbst, wie es in der Gegenwart schon ist, gar keine Lehre. Man kann nun wohl sagen, die Kirche sey nicht in jeder Hinsicht mit dem Reiche Gottes identisch. Aber das wirkliche Reich Gottes auf Erden fällt doch mit der Kirche zusammen. Reich Gottes ist da, wo Christus wirkt; er wirkt nur, wo sein Wort wirkt, und das geschieht, wo die Kirche ist, wie umgekehrt da wo es geschieht, immer auch in irgend einer Weise Kirche seyn wird.

Von seiner Gemeinde auf Erden redet der Herr ausdrücklich mit dem Namen ἐκκλησία, Matth. 16, 18. Matth. 18, 17., und zwar in der ersteren Stelle versteht er darunter die Gemeinde auf Erden überhaupt in ihrer Identität mit dem Reiche Gottes (vgl. B. 19.: βασιλεία των οὐρανών), sofern es auf Erden ist, aber ohne örtliche und zeitliche Beschränkung, die christliche Kirche in ihrer Allgemeinheit; in der zweiten aber versteht er darunter eine örtliche Gemeinde, die Gemeinschaft der Gläubigen an einem bestimmten Orte (nach dem Zusammenhange mit B. 15. und 16.). So haben wir also ἐκκλησία in der doppelten Hauptbedeutung, wie wir dieselbe auch bei Paulus finden. Man hat aber bezweifelt oder geläugnet, daß diese Bezeichnung seiner Gemeinde oder Kirche von Jesus selbst herrühre; sie sey, wie de Wette sagt, ein Anachronismus. Allein es handelt sich ja fürs Erste nicht von dem griechischen Worte, da Jesus aramäisch sprach. Der Begriff selbst aber und seine jüdische Bezeichnung lag Jesu sehr nahe. Daß er seine Gläubigen sich auch als eine äußere Gemeinschaft dachte, ist nicht zu bezweifeln, schon wegen der Stiftung der Taufe, aber ebenso weil die innerliche Gemeinschaft, welche er für seine Jünger stiften wollte, nothwendig zu einer äußerlichen werden mußte. Den Ausdruck aber für den Begriff bot ihm die Muttersprache schon fertig dar; es handelt sich hier um die drei Ausdrücke קהל, קהה und מִקְרָא, wovon das letztere nach seiner Abstammung sehr verwandt ist mit ἐκκλησία. Die theokratische Volksversammlung, die Volksgemeinde, namentlich die Festversammlung des Volkes und dann in ihren engeren

Kreisen die örtliche Gemeindeversammlung, wie sie schon fünf Jahrhunderte vor Christo in den Synagogen zusammentrat, war etwas so Verwundtes, daß man nicht einsieht, warum nicht der Herr selbst schon veranlaßt gewesen seyn sollte, den Begriff der Gemeinde auszudrücken. Jene drei hebräischen Ausdrücke, mit welchen die alttestamentliche Volksgemeinde bezeichnet wurde, und welche die LXX. schon mit ἐκκλησία übersetzen, bilden die natürliche Grundlage (während freilich συναγωγή noch im Neuen Testamente [s. Jacobus] sich findet). In den Reden bei Matthäus selbst aber, in welchen der Begriff vorkommt, ist Nichts enthalten, was uns zum Zweifel an der Ursprünglichkeit derselben berechtigte. Die Johanneischen Reden enthalten ihn allerdings nicht, obwohl er im 3. Brief Johannes für die Gemeindeversammlung gebraucht ist. Dagegen enthalten doch die Johanneischen Reden überhaupt einen Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen, welche auch äußerlich hervortritt, sehr entschieden, vgl. 10, 16. Kap. 13—17.

2. Die all gemeinsten Merkmale nun, welche die Identität der Kirche mit der βασιλεία του Θεου konstatiren, bedürfen keiner weitläufigen Erörterung. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo ist oben schon behandelt. Die geistige Gemeinschaft der Gläubigen ergibt sich als innerliche von selbst. Der Herr verbindet mit dem Glauben an ihn die Liebe gegen die Brüder. Er macht diese Liebe zur *καινή ἐντολή*, Joh. 13, 34., als ein ihm eigenthümliches Gebot, 15, 12.: einander zu lieben, wie er sie geliebt habe, mit Aufopferung seines Lebens, Joh. 17, 19. Sie ist das charakteristische Kennzeichen seiner Jünger im Gegensatz gegen den Haß von der Welt, 15, 17., gegen welchen ihnen diese Liebe auch Trost und Ersatz gewähren sollte. Darum sollten die Apostel und alle Gläubigen unter sich innerlich eins seyn, Joh. 17, 20., durch ihre Gemeinschaft mit Christus und dem Vater, und eben dieses Vereintseyn sollte für die Welt ein Grund des Glaubens an die höhere Sendung Christi seyn, 17, 21. Diese innerliche Gemeinschaft führt aber nothwendig zu einer äußeren, wie denn der Herr selbst in seinen Aufträgen und Verheißungen an seine Apostel, Matth. 16, 19. 18, 18. 19. Joh. 20, 23. Matth. 29, 19. 20. Marc. 16, 15., so wie in der Stiftung der Taufe und des Abendmahls und in den Weissagungen, welche er seinen Gläubigen gab, eine äußere

Gemeinschaft derselben als Gegenstand seiner Abzweckung und Erwartung deutlich erblicken läßt. Hierzu gehört die entschiedene Aufforderung, den Glauben an ihn vor den Menschen zu bekennen, Matth. 10, 32. 33. Luk. 12, 8. 9. vgl. Matth. 12, 30., wie denn allerdings auf dem Bekenntniß der ganze Bestand einer äußeren Glaubensgemeinschaft und insoferne des Reiches Christi beruht, woraus sich das große Gewicht erklärt, welches Jesus eben auf dieses Bekenntniß vor den Menschen als eine grundwesentliche Forderung legt. Es gehört ferner hieher die Voraussetzung einer äußeren Vereinigung zum Behufe des Strebens, Handelns und Wetens, Matth. 18, 19. 20., die Weisung Joh. 13, 12 f., einander gegenseitig zu dienen in demüthiger selbstverläugnender Liebe, wozu er die Fußwaschung zum Vorbilde nahm. Ferner die Ermahnung: alle Größe im Reiche Gottes nur in der Ueberlegenheit einer thätigen und aufopfernden Dienstwilligkeit zu suchen, Matth. 20, 25—28., darauf gefaßt zu seyn, daß seine Sache Entzweilung der bisherigen, selbst der innigsten Verbindungen, 10, 34. vgl. B. 17., und Verfolgung, Mark. 13, 9—13. Joh. 15, 18. 16, 1—4., herbeiführen werde, was auf der anderen Seite die Entstehung neuer Verbindungen und festes Zusammenhalten in denselben mit sich bringt und voraussetzt. Endlich die besondere Anordnung für den Fall der Beleidigung eines Gläubigen durch den andern, Matth. 18, 15., wo das Bestehen einer äußeren Gemeinschaft ausdrücklich erwartet wird. Und zu allem diesem kommen noch die parabolischen Schilderungen des Reiches Gottes auf Erden, in welchen es als Menschengemeinschaft erscheint. Diese Gemeinschaft nun als eine von innen nach außen sich entfaltende, beruht auf der Mittheilung des Lebens Christi und ist die von ihm gestiftete, erhaltene und geleitete. So redet er vom Bau seiner Gemeinde, Matth. 16, 18., welchen er auf den Felsen Petrus aufzuführen wolle, verheißt den Seintgen seine belebende und leitende Gegenwart bis an das Ende der Tage, 28, 20. 18. Alle Vollmacht sowie alle Kraft kommt der Kleinsten Vereinigung der Seintgen durch seinen Namen oder seine Gegenwart, 18, 20., wie er denn ja auch in jedem einzelnen Gläubigen Wohnung machen will, Joh. 14, 23., den Seintgen den heiligen Geist der Wahrheit, Joh. 16, 7. vgl. 15, 26., so mittheilen, daß er auf immer in ihnen bleibe, Joh. 14, 16. 17.,

und alle die in seinem Namen geschehenden Bitten der Gläubigen, Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 16. 23., erfüllen will. Als die von ihm gestiftete und geleitete hat die Gemeinde unerschütterlichen Bestand, Matth. 16, 18., die Pforten des Todes sollen sie nicht überwinden, vgl. Hiob 38, 17. Der Hades steht hier wie der Scheol im Hohel. 8, 6. 7.; es ist der Begriff zerstörender, dem göttlichen Leben widerstrebender Kräfte, die als vereint in einem festen Schlosse gedacht werden, gleichsam in einem Königspalaste, Luk. 11, 21. 22., der dem Tempel Gottes feindselig gegenübersteht. Der von Christo auf den Fels aufgeführte Bau der Gemeinde ist von unerschütterlichem Bestande. Dieß sind die allgemeinsten Merkmale im Begriff der Gemeinde Christi, welche die Identität desselben mit dem Reiche Gottes konstituiren.

3. Als sekundäre Merkmale der Eigenthümlichkeit der Kirche oder als Grundlagen des Reiches Gottes auf Erden erscheinen das Wort Christi, die Taufe und das heilige Abendmahl.

a) Das Wort Christi ist als zuverlässiges Zeugniß des Gottes Sohnes, Joh. 3, 11., als Gotteswort, Joh. 12, 48—50. 14, 10. 7, 16. 17, 6., die von der Sünde freimachende heiligende Wahrheit, Joh. 8, 31 f. (17, 17.). Es ist Geist und Leben, Joh. 6, 63., der lebenskräftige Saame, welchem das neue geistige Leben der Menschen entsproßt, und aus welchem die Kirche Christi erwächst, wenn gleich es nicht überall guten Boden findet, Matth. 13, 3—9. 19 ff. vgl. die parall. Durch dieses Wort wird der Glaube vermittelt, Joh. 17, 20. 5, 24., der Ungläubige wird dadurch gerichtet an jenem Tage; wer darauf hört, tritt dadurch in wesentliche Geistesgemeinschaft mit Christo, ist des Heiles theilhaftig; wer dabel bleibt und seine Gebote hält, wird als mit Christo in Gemeinschaft stehend erhört, und empfängt den Geist der Wahrheit, Joh. 15, 7. 14, 15—17. So ist also wesentlich das Wort Christi die erste Grundlage seiner Kirche oder der Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden. Die Menschen haben es allein durch Christus. Aber es ist nicht die vollständige Grundlage. Sondern es schließt sich die Taufe und das Abendmahl an.

b) Ueber die Taufe sind nur wenige Aussprüche aufbehalten, der Taufbefehl, Matth. 28, 19. Marc. 16, 16., und bei Johannes die als Hinweisung auf die Taufe zu fassende Stelle, Joh. 3, 5., womit

die Nachricht zu verbinden ist, daß der Herr durch seine Jünger taufen ließ, Joh. 3, 1. 2. Der Taufbefehl, welcher an die Taufe es knüpft, daß die Menschen zu Jüngern gemacht werden, zeigt eben damit die Taufe als den Weg zu Jesu neben dem Worte, wie dies auch in Marc. 16, 16. deutlich liegt. Ebenso aber wird Joh. 3, 5. die Theilnahme am Reiche Gottes bedingt durch eine Geburt, nicht nur aus dem Geiste, sondern auch aus dem Wasser. Aus dieser Stelle (über welche S. 37. zu vergleichen, sowie über den Taufbefehl S. 25.) ist klar, daß der Geist als das neugebärende Princip eine elementare Unterlage erhält durch seine Verbindung mit dem Wasser, worin dann zugleich die negative Seite der Reinigung von der Welt und die Position des Eintrittes in ein neues Leben zusammengefaßt sind. Was die Frage über die Kindertaufe betrifft, so läßt sich dieselbe aus Worten des Herrn unmittelbar nicht nachweisen; was er ausspricht über die Kindlein, Matth. 19, 13 ff. (18, 3.), beweist zwar, daß auch das zarte Alter nicht von ihm ausschließen soll, daß eben der empfängliche und vertrauensvolle Kindesinn empfänglich für das Wort Gottes und für die Einflüsse Christi macht; aber einerseits wissen wir nicht, ob es ganz unmiündige Kinder waren, und wenn man auch sagen kann, daß sich ja wohl kein Punkt rückwärts werde feststellen lassen, wo eine absolute Unempfänglichkeit eintrete, so ist doch andererseits nur von seinem Segen die Rede, und müßte eben, wenn wir an jene Verbindung des Wortes und der Taufe, wie sie im Taufbefehl und in der Verheißung, Marc. 16, 16., liegt, denken, die Taufe bei den Kindern jedenfalls in anderem Sinne stattfinden, als bei den Erwachsenen.

c) Ueber das Abendmahl kommen bei den Synoptikern nur die Erzählungen von der Einsetzung in Betracht, Matth. 24. Marc. 14. Luk. 22. (vgl. 1. Cor. 11.), bei Johannes aber die jedenfalls wichtigen Aussprüche des Herrn über das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi, Joh. 6.

Die Einsetzung geschah bei dem letzten Passahmahl, noch so lange Jesus mit den Jüngern zu Tisch war, aber als eine besondere vom Mahle unterschiedene Handlung. Das Letztere ist selbst bei Matthäus und Marcus klar, obgleich nur erzählt wird, die Vertheilung des Brodes sey geschehen, da sie noch aßen; dies kann man nicht als



praeteritum fassen, wofür man sich vergeblich auf Matth. 14, 21. berufen hat, allein es kann auch nur heißen: da sie noch zu Tische saßen, und muß nicht auf die Zeit bezogen werden, während welcher sie eben im Essen des Mahles begriffen waren. Und selbst in diesem Falle wäre die Handlung unterscheidbar vom Passahmahle selbst, theils weil Jesus ja selbst nach Matthäus und Marcus die Austheilung des Brodes und Weines je mit einem besonderen Gebote begleitete, theils weil er dazu vorher gebetet hatte. Noch bestimmter erscheint die Unterscheidbarkeit bei Lukas und Paulus, wo über das Austheilen des Kelches gesagt wird, es sey nach dem Mahle geschehen. Dieser Beisatz hat offenbar eben die Absicht, den Kelch zu unterscheiden von dem bei der Feter des Mahles selbst getrunkenen, wodurch dieses eingeleitet wurde.

Die Bedeutung, Stiftung der Handlung ist vor allem Anderen jedenfalls die eines mnemonischen Ritua, wenn dieß schon aus der ganzen Bedeutsamkeit, mit welcher Jesus die Sache behandelt, hervorgeht, so wird es vollends außer Zweifel gesetzt durch die Berichte bei Lukas und Paulus, wonach Jesus bei Brod und Kelch (Paulus) oder wenigstens beim Brod (Lukas) hinzusetzt: das thut zu meinem Gedächtniß, ein Zusatz, welcher gewiß nicht von dem nachher entstandenen Ritua herrührt, sondern eben um dieses thatsächlichen Bestehens willen bei Matthäus und Lukas um so leichter ausfallen konnte, so gut als Johannes bei seiner Auswahl von Erzählungen die ganze Einsetzung als ein durch diese Feter allbekanntes Moment übergehen konnte. Und die Beziehung auf das Neutrinken in des Vaters Reich macht es auch bei den Synoptikern überhaupt wahrscheinlich, daß der Herr, wie Paulus sagt, einen Gedächtnißritus beabsichtigte, welcher bis zur Parusie wiederholt werden sollte. Näher aber ist das Abendmahl eine Handlung des lebendigsten Andenkens an Christus, den für uns geopfert, besonders zu unserer Versöhnung mit Gott gestorbenen Erlöser. Ueber diesen Versöhnungstod ist in der Lehre vom Tode des Herrn gehandelt worden. Aber die Hauptfrage ist nun: in welchem Verhältnisse stehen Brod und Wein zum Leib und Blut des Herrn? Hierbei kommt es wesentlich auf die Auslegung der Worte: τοῦτο ἐστὶν. an. Nie hätte man die Behauptung auf-

stellen sollen, daß nach diesen Worten entweder nur die symbolische oder nur die substantielle Ansicht könne angenommen werden. Beide Ansichten sind möglich, es mag aramäisch geheißen haben, wie es will. Es kann heißen: „bedeutet“ oder „ist“, und selbst Joh. 6. ist nicht zwingend. Johannis 6. ist als Idee ausgesprochen, was im Abendmahl zum Ritus geworden ist. Allein Vs. 51—58. können ebenfalls zwiefach verstanden werden, so daß entweder bloß die Rede ist von der gläubigen Aneignung der aufgeopferten Menschheit Christi oder von einem mittelst des Glaubens erfolgenden Genießen der im Versöhnungstode hingeopferten, aber himmlisch verklärten Menschheit Christi, oder aber diese Menschheit (nach der substantiellen Ansicht) im Abendmahl unter den Elementen des Brodes und Weines dargereicht wurde. Doch kann für die letztere Ansicht V. 55. nicht entscheiden, denn das *αλλ' οὖν* hier erhält sein Recht, wenn es auch nur eine geistige Nahrung im engeren Sinne ist, auch hier bleibt die symbolische Ansicht offen. Exegetisch also bleiben auf Grund der Einsetzungsworte und der johanneischen Stelle immer beide Ansichten möglich. Bei der symbolischen Ansicht, daß die äußeren Elemente Brod und Wein, die Symbole des für uns in den Tod gegebenen Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi seien, aber auch nur dieß, ist natürlich der äußere Genuß der beiden sinnbildlichen Elemente selbst nur eine sinnbildliche Handlung, der Akt eines geistlichen Genießens, in welchem wir die äußerlichen Elemente in lebendigem Glauben essen und trinken, und so uns zu gleicher Zeit innerlich den für uns aufgeopferten Leib und das für uns vergossene Blut Christi, d. h. wenigstens die geistliche Frucht des Versöhnungstodes Christi aneignen und dadurch die Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen, auferstandenen und verklärten Erlöser bestärkt finden. So geht die symbolische Ansicht wohl über den nackten Zwinglianismus weit hinaus und faßt die Sache auf eine des großen Momentes nicht unwürdige Weise auf. Aber freilich fehlt immer noch dabei eine besondere Eigenthümlichkeit des Abendmahls und dessen, was es gibt, und es ist dies bei Weitem nicht dasselbe, was bei der realen, substantiellen Auslegung in dem Akte enthalten ist. Diese aber ist mindestens ebensosehr möglich: dieß (*τοῦτο*) Brod ist mein Leib; dieser Kelch (was in ihm enthalten

ist) ist mein Blut. Das Beste, was man hiegegen vom Standpunkte der historisch-grammatischen Auslegung geltend gemacht hat, ist die Einwendung, daß im Zeitpunkte der Einsetzung die Jünger die Worte nicht in diesem Sinne nehmen konnten, weil der Herr selbst noch zugegen gewesen. Aber auch dies ist nicht entscheidend. Manches Wort des Herrn haben die Jünger erst spät richtig verstehen gelernt, als sie den Geist der Wahrheit empfangen und den Gang seiner Erscheinung im großen Zusammenhange zu überschauen vermochten, Joh. 2, 22. 20, 9. Und: müßten wir auch annehmen, daß das erste Abendmahl bei der Einsetzung selbst noch nicht ganz identisch gewesen sey mit demselben Mahle bei jeder folgenden Feier; so hätte auch diese Annahme keine Schwierigkeit; wie denn unserer jetzigen Abendmahlsfeier auch wieder eine Veränderung bevorsteht, wenn die Gemeinschaft des Herrn mit den Gläubigen eine andere Form angenommen haben wird, Matth. 26, 29 ff. Auch die göttlichen Institute sind nicht als etwas ein für allemal Fertiges aufzufassen. So hat der Ruhetag des ewigen Gottes von Anfang her bis jetzt wohl auch schon seine Form gewechselt; und doch ist sich sein Wesen gleich geblieben in gewissem Sinne; so wäre es denn auch hier mit dem Abendmahl. Nur muß zugegeben werden, daß keine zwingende exegetische Nothwendigkeit vorliegt, wonach die substantielle Auffassung die einzig richtige, und die symbolische ausgeschlossen wäre. Hierbei ist aber nur von der exegetischen Auffassung der Einsetzungsworte an und für sich die Rede. Ein Anderes ist es um die Frage, ob wir nicht durch die Betrachtung der Persönlichkeit und des Werkes Christi über dieses rein exegetische Ergebnis hinausgeführt werden. Hier ist nun außer 1. Cor. 10. insbesondere die Rede Jesu, Joh. 6., vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes und von der Abhängigkeit des Heiles und Lebens von diesem Genusse und insbesondere die Hinweisung zum Verständniß der „harten Rede“ auf seine Erhöhung und himmlische Verklärung, andererseits die Betrachtung, wie Christus von den Aposteln als das Osterlamm dargestellt wird, und also die ganze Typik, an welche sich das heilige Abendmahl dadurch anschließt, im höchsten Grade bedeutsam. Johannes, der Evangelist, selbst schaut offenbar den gekreuzigten Christus als das Osterlamm an, 19, 36., indem er die mosaischen Worte:

ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen, auf das, was mit Christo am Kreuze geschah, anwendet (vgl. Exod. 12, 46.), und Paulus sagt ausdrücklich 1. Cor. 5, 7., daß wir ein Osterlamm haben, Christus. Ist nun der für uns getödtete Christus als der Typus des Osterlammes zu betrachten, so deutet schon dies auf eine reale und substantielle Auffassung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hin. Und versehen wir uns in den Vorgang der Einsetzung selbst, so finden wir Jesum mit den Jüngern, wie sie eben in der Feter des Passahmahles begriffen waren, jenes bedeutsamen Mahles, das der Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft vorangegangen war, als feierliche Bethheiligung an der Sühne, welche das Volk vor dem Würgengel bewahrte, so daß es nun der göttlichen Befreiung aus dem Stande seiner Knechtschaft theilhaftig wurde. Und nun von diesem Mahle weg lenkt der Herr in diese Handlung ein, wo er seinen Leib als den in den Tod gegebenen bezeichnet, sein Blut als das Blut des neuen Bundes. Was lag näher, als daß mit dem neuen Bund ein neues Bundesmahl gestiftet werden sollte; und wie im alten Bunde dasselbe Lamm, das zur Entsündigung beim Heiligthum geschlachtet ward, nun auch genossen wurde, so sollte nun offenbar dasselbe Object, welches im neuen Bund zur Entsündigung geopfert wurde, Leib und Blut Christi, ebenfalls zugleich ein Gegenstand des Genusses im heiligen Mahle des Neuen Bundes seyn. Wie nahe liegt es hiebei, diesen Genuß substantiell zu verstehen! Freilich nicht kapernaitisch, sinnlich (vgl. Joh. 6.), sondern im Hinblick darauf, daß der, welcher sich in den Tod gab, im Begriff war, einer himmlischen Verklärung entgegenzugehen, und im Stande, seine verklärte Menschheit den Seinigen darzubieten. So ist der für uns zur Sühne Geopferte auch der uns zur Leibesnahrung Dargebotene. Ist aber dieß nicht bloß geistig zu nehmen, sondern in jenem umfassenden Sinne, in welchem die Schrift überhaupt, insbesondere des Neuen Testaments, den Begriff des Lebens nimmt, und wie er zumal in den johanneischen Schriften überall hervortritt, so ist eben damit jene Auffassung des Abendmahles schon sehr nahe gelegt. Es fragt sich: ist nicht Christus als unser Erlöser, wie er im Tode Leib und Blut für uns aufgeopfert, auch der Lebensfocus, aus welchem sich wie geistliches, so auch die Leiblichkeit zur Verklärung

bringendes Leben uns mittheilt, und zwar eben in der Mittheilung, welche er uns im Abendmahl geheiigt und hinterlassen hat? Es kommt also hiebei Alles wesentlich auf den Begriff der Person Christi an, und nicht bloß auf dieses unmittelbare exegetische Ergebniß der Einsetzungsworte. Eben deswegen war der Streit im Reformationszeitalter gar nicht bloß ein exegetischer Streit, sondern ein dogmatischer vor Allem über Begriff und Wesen der Person Christi (s. oben den Abschnitt über den Tod Jesu und die Erörterung von Joh. 6. ebendas.). Unter das Wort des Herrn, daß er das grüne Holz der Menschheit sey, läßt sich auch die substantielle Ansicht vom Abendmahl befassen. Christus ist der grünende Lebensbaum, was einst der Lebensbaum im Paradiese war, durch dessen Früchte die Menschen vom Tode bewahrt geblieben und der geistlichen Verklärung auch der Leiblichkeit zugeführt worden wären. Diese Lebensquelle ist in der Menschheit neu erwachsen in der Person des Erlösers; das ist sein Leib und Blut, ist in seinem Leib und Blut mitgegeben — aber freilich so, daß, wie Joh. 6. es andeutet, der Geist es ist, der lebendig macht, und eben daher sein Tod in seinem Zusammenhang mit seiner Himmelfahrt, Erhöhung und himmlischen Verklärung aufgefaßt werden muß. Aber man sieht, daß es sich hier um eine dogmatische Frage handelt, die wir auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie allein nicht erledigen können. Jedenfalls ist das Abendmahl eine höchst wichtige Grundlage der christlichen Kirche zur Stärkung des Glaubens und fortwährender Belebung und Befestigung der geistlichen Liebesgemeinschaft der Gläubigen gegeben.

Dies sind also die Gnadenmittel, welche die Grundlage der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen oder des Reiches Gottes bilden, aber nur in diesem *aiow*, weswegen sie auch der Veränderung unterworfen sind. Das Lehramt ist nicht nur als mündlich überliefertes einer Vervollkommenung fähig, sofern es immer mehr in der Kirche kennen gelernt werden muß, sondern auch als Schriftwort, sofern es ein materielles Element an sich hat; es wird im künftigen *aiow* fortbauern, aber nicht in derselben Gestalt. Taufe und Abendmahl aber können ganz dieselben offenbar nur so lange bleiben, als auch die ir-



dischen Elemente ganz dieselben sind. Aber dennoch sind diese Gnadenmittel die unerschöpflich fruchtbare Grundlage für die Kirche Christi auf Erden.

b) Die Beschaffenheit der Kirche in dieser Welt.

§. 41.

Die Beschaffenheit der Kirche in dieser Welt beruht einerseits auf der Kraft der Gnadenmittel, durch welche das Leben Christi auf die Glaubigen wirkt, andererseits auf dem zeitlichen Nebeneinanderseyn der Kirche mit dem *κοσμος*. Auf der ersteren beruht die positive Lebenskraft der Kirche Christi, auf der zweiten die Schranken und eben daher die Aufgabe der Entwicklung, welche der Kirche in diesem *αιων* gestellt ist. Denn vermöge dieses Zusammenseyns mit dem *κοσμος* ist sie selbst nicht vollendet und einer allmäligen Entwicklung unterworfen, es ist vielmehr in ihr theils stets eine Mischung von ächten und unächten Mitgliefern, doch ohne daß dadurch die Wahrheit des Reiches Gottes aufgehoben würde, theils ein Unterschied der mehr selbstthätigen und der mehr empfänglichen oder der Leitung bedürftigen Gliedern, ohne daß dadurch irgend eine selbstische Herrschaft der Einen über die Andern gerechtfertigt oder die unmittelbare Gemeinschaft aller Glaubigen mit Christo aufgehoben würde.

1. In der ersten Beziehung lebt in der Kirche des Herrn auch jetzt schon Glaube, Liebe, Erkenntniß des wahren Gottes und Erlösers, Joh. 17, 3., Ausdauer im Halten der Worte und Gebote Christi (*ὑπομονή*), Matth. 28, 20. Joh. 14, 21—24. 15, 10., eben daher reiches Fruchtbringen aus dem Samen des göttlichen Wortes, Matth. 13, 23. Joh. 15, 5. vgl. 7, 16. Nachfolge Christi, Joh. 12, 26. (25.) Matth. 10, 38. furchtloses Bekenntniß des Herrn, Matth. 10, 32. (vgl. 26—31.) und Zeugnißablegung von ihm, Joh. 15, 27. Apostelg. 1, 8. Beten im Namen Christi, Joh. 14, 13. 15, 7. 16. 16, 23. vgl. Luf. 11, 9. 10. 11. Marc. 11, 23. 24. Vereinigung

zum Beten und Wirken in seinem Namen, Matth. 18, 20. Freude und Liebe Christi, Joh. 14, 27. 15, 11. 16, 22. 24. 33. 17, 13. vgl. Matth. 11, 28. 29. Luk. 10, 20. 23. 24. Nur ist alles dieß noch unvollkommen in diesem αἰών; wie denn fortwährend noch das Bedürfniß der Sündenvergebung bleibt, Matth. 6, 12. und die Nothwendigkeit göttlicher Bewahrung vor Versuchung, sowie der eigenen Wachsamkeit, Luk. 21, 34—36. Matth. 26, 41., der Reinigung der Glaubigen, Joh. 15, 2., ihrer Heiligung, Joh. 17, 17.; denn die Glaubigen sind wohl aus Geist geboren, Joh. 3., aber doch den Einflüssen der σαῶς und ihrer Schwachheit nicht entnommen. Von dieser Schwachheit ist aus dem Apostelkreise Petrus das nächste Beispiel; wie er, bedürfen auch wir wohl oft der Wiederbefehrung, Luk. 22, 31—34. vgl. 61. 62., dieß führt eben auf das

2. zweite Element, das Nebeneinanderseyn der Kirche und der Welt, des κόσμος, Joh. 17, 11—16. 15, 18 ff. Matth. 18, 7. Die Glaubigen sind nicht von der Welt, aber in derselben und aus ihr kommt Aergerniß, die Welt ist der Acker, auf den der Same gestreut wird, Matth. 13, 38. (24—30. 37—43.), das Wort Christi pflanzt den Glauben, die rügende Ueberführung des heiligen Geistes will die Welt zum Glauben und zur Gerechtigkeit führen, daß sie dem für den Fürsten dieser Welt bereiteten Gerichte entrinne, Joh. 16, 8—21. So bedürfen denn aber die Glaubigen immer noch der Bewahrung vor der Welt und darum bittet der Herr den Vater, Joh. 17, 15 ff. Mitten unter den Kindern des Reiches streut der Urge, als der Feind Gottes und seines Reiches, den bösen Samen, so daß die Kinder des Reiches oder Gottes und die Kinder des Argen räumlich und zeitlich unter einander leben, Matth. 13, 24. 37—43. Die Parabel hat nicht nur die Bedeutung, daß das Zusammenseyn von Christen und Nichtchristen den beständigen Anlaß zu Reibung und sittlichen Kämpfen gibt, sondern vor Allem, daß mitten unter Christen, den Bekennern des Herrn, Kinder des Argen erwachsen, und zwar sind das nicht Ueberreste aus vorchristlicher Zeit, sondern sie erwachsen mitten in der Kirche selbst. Auf dieses Nebeneinanderseyn gründet sich mithin ein zwiefacher Zug im Bilde der Kirche des αἰών οὗτος, 1) die Mi-

ſchung ächter und unächter Glieder, 2) der Stufenunterschied auch unter den nicht unächtigen Gliedern der Kirche.

a) Die Kirche hat also ihre unächtigen Glieder in ſich ſelbſt, nicht nur ſind nicht Alle, welche ihn Herr nennen, ächte Glieder ſeines Reiches (Matth. 7, 21.), vielmehr nur die zugleich den Willen ſeines Vaters thun; ſondern, wie ſchon angedeutet, hat die Kirche ihre eigentlichen Verſuchungen und Feinde im eigenen Innern, denn ſie hat keine geborenen Mitglieder, vielmehr: die in ihrem äußeren Bereiche geboren ſind, müſſen erſt durch die Neugeburt aus Waſſer und Geiſt zur ächten Mitgliedschaft am chriſtlichen Reichsleben hindurchdringen, darum haſtet auch dieſe Miſchung fortwährend an der Kirche und ſelbſt im engſten Kreiſe der zwölf von dem Herrn ſelbſt erwählten Jünger, dem Prototyp für die Kirche; in dieſem *αιων* waren Alle angefochten, keines vom Verſuchungsſtand unberührt geblieben, Luk. 22, 31., Einer aber ein Teufel, Joh. 6, 70. vgl. 17, 12. So viel nun daraus Mergerniß in der Kirche entſteht, ſo lehrt doch der Herr ſchon in jenen Parabeln, Matth. 13. vom Unkraut im Acker und vom Fiſcherneze, daß dieſe Miſchung von ihm ebenſoſehr vorausgesehen als geduldet iſt; ja er ſpricht ſeinen Willen dahin aus, daß die Seinen nicht meinen ſollen, ſie müſſen ſich-ten; denn nicht nur haben ja die Menſchen keine untrügliche Unterſcheidungs-gabe, ſondern was jetzt noch der Welt angehört, kann ja über kurz oder lang durch die Wirkſamkeit des Wortes und der Gnadenmittel in die Gemeinſchaft Chriſti geführt werden. Darum ſoll man dieſer Miſchung also nicht äußerlich begegnen, ſondern es ſoll die Kirche immer mehr durch die innerlich wirkende Kraft des Geiſtes zunehmen und die Welt entſprechend abnehmen; eine Scheidung aber ſteht allerdings bevor; nur iſt ſie nicht Werk der Menſchen, ſondern des göttlichen Gerichtes. Eine relative Erkennbarkeit der ächten Glieder des Reiches iſt damit natürlich nicht geläugnet; und daß die Rechtheit des Gottesreiches ſelbſt damit nicht aufhöre, dafür bürgt uns das Wort und die Gnadenmittel, bürgt die Verheißung des Herrn, ſelbſt zugegen zu ſeyn. Es iſt aber mit dem Obigen ein höchſt wichtiger Charakterzug der chriſtlichen Kirche gegeben.

b) Der Stufenunterschied der nicht unächtigen Glieder der Kirche unter ſich ſelbſt äußert ſich vornehmlich darin, daß die Einen mehr

selbstthätig und leitend, die Anderen mehr empfänglich und geleitet sind. So finden wir es schon in der allerersten Zeit im Jüngerkreis, wo der Herr den Petrus, als zur Leitung der anderen tauglich, erkennt, Joh. 1, 43. Matth. 16, 18. Luk. 22, 32. Joh. 21, 15. Andererseits stehen die Apostel in ihrer Gesamtheit den anderen Gläubigen als die leitenden Organe gegenüber, Apostelg. 1, 8. Joh. 15, 27. 17, 20. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Joh. 20, 21—23. Sie sollten seine Zeugen für dieselbe seyn, dabei zeigt sich aber auch an Matth. 10, 40—42., wie ihm selbst noch andere Unterschiede erwachsen; er unterscheidet hier außer den Aposteln Propheten, Gerechte, Jünger. Letzteres ist wohl die allgemeinste Bezeichnung und die unterste Stufe, Jünger ist jeder, der mit ihm in die Gemeinschaft des Unterrichtes getreten, und ihm mit der Bereitwilligkeit, von ihm zu lernen, entgegenkommt, vgl. Matth. 11, 29. 30. Aus den Jüngern werden dann Gerechte, die wirklich zur *δικαιοσύνη Θεου* gelangt sind, der Gerechte aber konnte dann auch Prophet seyn, mit der Gabe des heiligen Geistes, namentlich der spezifischen *προφητεία* ausgerüstet. Und mit dieser Gabe konnte sich dann endlich die *ἀποστολή* verbinden. Die Apostel waren Jünger, Gerechte, Propheten und Apostel in Einer Person, dieß Alles ist nur typisch für irgend ein Verhältniß von Zeugen und Leitern zu den Uebrigen, das immer stattfinden, woran es der Kirche nie fehlen sollte. Mit dem Unterschiede der mehr Selbstthätigen und mehr Geleiteten hängt zusammen der der Er wachsenen und Kleinen, Matth. 18, 5. 6. und der Fehlenden, deren die eben gerade der Zurechtweisung, der Nachhilfe bedürfen u. s. f. Bei der geschlechterweisen Fortpflanzung des Christenthums ist aber der Erwachsene immer der natürliche Leiter des nachfolgenden Geschlechts. Was aber die Zurechtlegung der Störungen betrifft, so hat er diese, damit sie nicht zufällig bleibe, ausdrücklich nach dem Wesen der christlichen Gemeinschaft geordnet, Matth. 18. Wenn ein Bruder den andern beleidigt hätte, so sollte dieser es ihm vertraulich vorhalten, Matth. 18, 15. 16. Luk. 17, 3. 4., ihm verzeihen, so oft er es bereut, Matth. 18, 21. 22., aber allerdings nur, wenn er bereut, weil er ohne das den Bruder nicht gewonnen hätte. Wenn der Beleidigte auch für sich innerlich das Band der Liebe nicht verlegen und zur Vergebung bereit seyn soll, so kann diese äußerlich doch nur

da eintreten, wo das verletzte Band der Brüderlichkeit auch von der anderen Seite durch die Reue innerlich hergestellt ist, nicht aber wo die äußere Herstellung bloßer Schein wäre. Hört nun aber der Andere auf den Vorhalt nicht, so sollen einer oder zwei Brüder dazu genommen werden, vgl. Deuter. 19, 15. und dann die Sache vor die örtliche Gemeinde kommen, Matth. 18, 17. Durch diese Stufen hindurch soll durchaus nach dem Grundsatz der rettenden Liebe mit ihm verfahren werden. Aber dieß hat seine Grenze, die Gemeinde ist nicht dazu da, die Sünde in sich zu hegen; hört also der Beleidigter auch auf die Gemeinde nicht, so gehört er nicht mehr zu ihr, das brüderliche Band besteht nicht mehr für ihn, Matth. 18, 17.

Aus dem allgemeinen Auftrage der Leitung der Gemeinde und Verkündigung des Wortes fließt der besondere des Betens im Namen der Gemeinde und der individuellen Ankündigung der Sündenvergebung. Jenes ist ihnen zunächst Matth. 18, 19. übergeben; es ist ein Bittgebet im Vertrauen auf Jesus, und daher in seinem Sinne und für seine Sache; ein Gebet, das also nur aus der Liebe und dem Glauben an ihn hervorgeht, Joh. 16, 24—27. 14, 13. Diesem Auftrage gemäß haben sich auch die Apostel, Apostelg. 6, 4. erklärt. Zum anderen ist ihnen die Vollmacht Joh. 20. und Matth. 16, 19. 18, 18. gegeben, (s. über den Sinn der Worte den Paragraphen vom heiligen Geiste). Mit den besonderen Aufträgen an die Apostel sind aber Andere nicht ausgeschlossen, wie z. B. in Betreff des Gebetes, sowohl besonders begabte und berufene Einzelne, wie eben in jenem Stufengang des Versöhnungswerkes erhellt, (Apostelgehilfen) als auch die ganze Gemeinde. Aber Alles, was sie und andere Einzelne thun, soll nicht im Geiste weltlicher Herrschaft geschehen, sondern im Sinne der Herrschaft Christi und im Geiste der aufopfernden, rettenden, besetzenden und dadurch in der Ueberlegenheit dienenden Liebe; darum sein ernstes Gebot gegen Herrschenwollen im Reiche Gottes, Luk. 22, 24 ff. Matth. 23, 8—11. 18, 1—4. Nicht Meister, nicht Lehrer, nicht Vater sollte Jemand heißen wollen.



## c) Der Entwicklungsgang der Kirche auf Erden.

## §. 42.

Die Kirche in diesem *αἰών* ist einem Entwicklungsgang unterworfen, welcher nach der Prophetie Jesu der ist, daß sie sich allmählig ausbreitet und ausbildet, und daß a) die Zerstörung des jüdischen Staates und Gottesdienstes, mithin die Ablösung des göttlichen Reiches auf Erden von einer bestimmten ausschließlichen Nationalität, ferner b) die allgemeine Verbreitung des Evangeliums auf Erden, und endlich c) die *συρτελεια του αἰωνος* die Hauptmomente dieses Entwicklungsganges bilden, welche auf der *παρουσια Χριστου* und auf einer über die Welt ergehenden *κρίσις* beruhen.

1. Wie auf alttestamentlichem Boden über das göttliche Reich in Absicht auf seine allmähliche und endliche Gestaltung eine göttliche Prophetie gegeben, so gab auch Jesus Weissagungen über den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches in der Zukunft, und zwar bald nur in einzelnen Zügen, wie er aus verschiedenen Veranlassungen auf die künftige allgemeine Verbreitung des Evangeliums und die Aufnahme aller Völker hinwies, Matth. 8, 11. 12. 26, 13. Joh. 14, 23. 10, 16. 12, 31., bald mehr in zusammenhängender Rede, sowohl in Lehrvorträgen als in Parabeln. Unter den eigentlichen Lehrvorträgen gehört besonders hieher Luk. 17, 20 ff., sodann aus der letzten Zeit von seinem Tode jene umfassende, eschatologische Rede Matth. 24 f. Marc. 13, 1 ff. Luk. 21, 5 ff. Es ist möglich, daß Matthäus auch hier wie sonst wohl Neben Jesu, welche in verschiedenen Zeitpunkten über diese Materie gesprochen wurden, in einen passenden Zusammenhang gebracht hat; aber Lukas namentlich hat auch Manches, was ihm fehlt. Die hieher gehörigen Parabeln sind auch zunächst aus der letzten Zeit, so die von den Pächtern des Weinbergs, Matth. 21, 33 ff., vom Festmahl, Matth. 22, 2—14., von den Pfunden, Matth. 25, 14—30. vgl. Luk. 19, 12—27., vom Bräutigam, Matth. 25, 1—12.

2. Als Hauptmomente sind hervorgehoben die erste und letzte Epoche, welche innerlich mit einander verwandt sind, und die zwischen Selben liegende Periode.

a) Die erste Epoche ist die Zerstörung des jüdischen Staates und Gottesdienstes, eben damit war die nationale Basis überwunden, an welche die alttestamentliche Oekonomie gebunden war (§. 14.), um deretwillen auch das Reich Gottes nur in dieser Nation auftreten konnte, Joh. 4, 22. Matth. 10, 1—6., Luk. 9, 1 ff. 10, 1 ff. und der Herr selbst seine persönliche Wirksamkeit auf Israel beschränkt, Matth. 15, 24.; in Israel erwächst zuerst die Gemeinde, aber mit der Bestimmung für alle Nationen; wäre nun Israel im Großen eingegangen auf den Rathschluß Gottes, so hätte sich auf einfache stetige Weise von ihm aus die Gemeinde erweitert über alle Nationen hin; das Senforn wäre allmählig erwachsen zu dem Baume, dessen Zweige alle Völker unter sich gesammelt hätten. Aber das Widerstreben der Juden brachte einen anderen Entwicklungsang mit sich, ein gewaltsames Aufscheiden des widerstrebenden Theiles dieser Nation, ein Gericht über sie, einen Bruch des Gottesreiches mit der Nation als Nation. Das hat nun der Herr auf das Bestimmteste vorher erklärt; so in der gewaltigen Parabel, Matth. 21, 33—44., von den Pächtern des Weinbergs, ebenas. Vs. 41. 43., in der vom Hochzeitmahle, 22, 1—14. in B. 7. vgl. Luk. 17, 14. und 27. Näher geht der Herr aber auf die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems ein Matth. 24 f. in der Leidenswoche auf dem Ölberge. Die Rede beginnt in allen drei Berichten gleich, mit der Erklärung über die bevorstehende völlige Zerstörung des Tempels. Hierauf erfolgt die Frage, wann das geschehe, und nach Matthäus zugleich nach der Zeit der *συντελεσια* zc. Was Jesus antwortet, bezieht sich größtentheils auf die Zerstörung Jerusalems, Matth. 24, 5—28., ebenso Marc. 13, 5—23. Luk. 21, 24—28.; bei Johannes findet sich diese Weissagung nicht, wenn wir nicht 2, 19. eine Andeutung finden wollen, wohl aber auf das Bestimmteste die vom Aufhören des Gottesdienstes auf dem Berge Zion, 4, 25. Was er geweissagt, ist geschehen, und Niemand konnte es von bloß menschlichem Standpunkte aus voraussehen. Es ist aber für die Entwicklung der Kirche wahrhaft epochemachend gewesen; erst von

da an war augenscheinlich das göttliche Gericht über die alttestamentliche Oekonomie zweifellos, und eben damit die Selbstständigkeit der christlichen Kirche ebenso erwiesen als gesichert. Mit der Stiftung der Kirche sollte diese Zerstörung der nationalen Hülle nicht zusammenfallen; die Gemeinde mußte zuerst vorhanden seyn, um alle noch gesunden Säfte im Organismus der alttestamentlichen Theokratie an sich zu ziehen; erst als dieser ein Leichnam ist, sammeln sich die Apler, Matth. 24, 28.; seine Zerstörung befreit nun die Gemeinde von aller Verfolgung und Beengung von Seiten der Juden, hilft sie von den judaisirten Elementen reinigen, und beweist zugleich als ein Ausfluß der göttlichen Kraft und Würde des Christenthums diese für alle Zeiten und Völker. So ist die Epoche beides, Gericht und Befreiung, und eben das hat sie mit der letzten gemein; schon darum geht auch die Färbung ihrer Darstellung zum Theil mit der der letzten zusammen. Wie über die alte Theokratie eine *κρίσις* ergangen war, so steht eine solche der christlichen Gemeinde in der *ovvr.* 11. bevor.

b) Dazwischen aber liegt die Periode der Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern, wozu die Ermahnung zum treuen Haushalten mit den ihm anvertrauten Pfunden, und zum steten Harren auf ihn gehört, Luk. 17, 22. Nicht nur hatte er diese Verbreitung seinen Aposteln befohlen, Matth. 28, 20. und die allgemeine Natur des Gottesreiches genügend dargethan, sondern er stellt sie auch Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. im Zusammenhang mit der eschatologischen Prophetie überhaupt als Weissagung auf. Auch bei Johannes finden sich Reden darüber; nicht nur gegenüber der Samariterin, 4, 23., sondern auch 10, 16. in dem Ausspruche von den weiteren Schafen, die er noch habe, und von der Einen Heerde unter Einem Hirten, sowie der Allgemeinheit der Verheißung, 12, 32 (vgl. 12, 20.). In den Parabeln deutet der Herr mannigfach auf die Berufung der Heiden hin, so Matth. 22, 9 ff. Luk. 14, 16 ff., wo die Leute von der Straße zum Gastmahle geladen werden, nachdem es die äußerlich Nächsten verworfen und verwirft, so im Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg und ihrer Vermehrung von Stunde zu Stunde, Matth. 20, 1 ff. Erst wenn die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu Ende geht ist für Israel wieder Etwas zu hoffen, was Paulus weiter ent-

wickelt, Röm. 11. Während dieser Periode nun gilt es, die vom Herrn ausgetheilten Pfunde zu verwalten, er hat sie ausgetheilt beim Scheiden aus der irdischen Gegenwart, da er aus der Sichtbarkeit ging, um sein himmlisches Reich einzunehmen, Matth. 25, 14 ff. Luk. 19, 12—27.; es sind theils Kräfte, theils Berufskreise, und besonders gehört hieher, daß seinen Dienern die Aufsicht und Fürsorge für andere Jünger anvertraut ist, Luk. 12, 35—48. Er ist der Bräutigam, auf welchen die Seinigen wachend warten sollen, bereit zum Freudenfeste und zu seinem Dienste, aber der Fortschritt des göttlichen Reiches auf Erden ist zunächst in der Hand der Menschen, wie er denn die erste Ausbreitung seines Reichs ja selbst in die Hände der Apostel legte, wie er auch in dem Gleichnisse Marc. 4, 26—29. am Anfang und Ende als säend und erntend eingreift, dagegen das Mittlere, die Entwicklung selbst, B. 28., ohne ihn geschieht, die Saat, die Gemeinde ist sich selbst überlassen (*ἀντομαρτῇ*). Darum geht dieser Entwicklungsengang durch mannigfache Phasen hindurch, wie es der Eifer oder die Trägheit der Jünger Christi zu jeder Zeit mit sich bringt, und wie es die ganze Geschichte der Menschheit bedingt. Daher kann diese Periode sich weit mehr verlängern, als es im Anfange schien, wo man nur dem Ziele der ersten Epoche gegenüberstand. Allein der Herr hat auch keine Zeit bestimmt. Gleichwohl steht als ganz gewiß bevor die letzte Epoche, die

c) *οὐρανολογία τοῦ αἰῶνος*, das gänzliche Aufhören der jetzigen Weltperiode. Diese Epoche ist als die endliche Ausschöpfung der Welt aus dem Reiche Gottes schon in den Parabeln Matth. 13. angedeutet. Hier tritt nun wieder eine eigenthümliche Wirksamkeit des Herrn selbst ein, Marc. 4, 29. Auch ist von dieser Epoche die Rede als vom Tage des Gerichtes, Matth. 7, 22. 24, 36., von dem letzten Tage, Joh. 6, 39 f. 44. 54. und der entscheidenden Stunde, Joh. 5, 28. Von diesem Weltende redet denn nun der Herr auch jedenfalls in der großen eschatologischen Rede Matth. 24 f., ob zwar das *τελος* B. 6. schon darauf gehe, ist zweifelhaft; dagegen gehört jedenfalls der Abschnitt von B. 29—31. vgl. Marc. 13, 24—27. Luk. 21, 25—27. hieher, hier liegt die Antwort auf den zweiten Theil der Frage, von welcher diese Rede ausgeht. Zwar hat man früher auch unter Theologen der Ernesti'schen Schule diesen Abschnitt noch auf die Zerstörung

Jerusalem ziehen wollen; allein die Gründe sind schwach. Dagegen ist, daß B. 29. mit *ἐνθως* offenbar etwas Neues kommt und daß man bei jener Annahme die Worte namentlich, welche von der Veränderung der Weltkörper gesagt sind, nur gezwungen erklären kann. Daher haben nun Andere angenommen, daß allerdings der Abschnitt von der *συρτελ. τ. αἰων.* handle, aber Jesus sich getäuscht habe, indem er die Ereignisse der ersten und der zweiten Epoche nicht nur in Parallele gesetzt, sondern als fast gleichzeitig mit einander verbunden habe. Allein dieß widerspricht nicht nur der dogmatischen Ansicht von der Person Jesu, sondern auch der historischen Ueberlieferung von ihm; diese gibt uns ganz bestimmt zu erkennen, daß er vor dem letzten Ende die Ausbreitung des Evangeliums auf der ganzen Erde voraussetzt; hiermit vereinigt sich nicht, daß er Alles das innerhalb eines Menschenalters vorgehen lassen wollte; es wäre dieß ganz gegen seine sonstige nüchterne Ansicht von der Geschichte. Ja auch das, daß er gleich nachher sich gegen alle Zeitbestimmung über diese *συρτελεια του αἰωνος* ausspricht, Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. würde schon nicht leicht mit jener Annahme stimmen. Man kann dagegen auch nicht sagen, mit *ἐνθως* sey doch immer noch nicht Tag und Stunde bestimmt, wie der Herr ja auch ausdrücklich sagt, Matth. 25, 1—13., daß er später komme, als man erwarte, daß daher der Knecht sagen werde: mein Herr verzieht (*χρονίζει*), daß er, *μετα πολυν χρονον*, nach langer Zeit, Matth. 25, 19., erst kommen werde. Wenn er sich hier so bestimmt über das spät zu erwartende Ende ausspricht, und in mehreren Parabeln überdieß die Berufung der Menschen in sein Reich sowohl, als dessen ganze Ausbreitung und Ausbildung als etwas sehr allmählig Geschehendes, als eine langsame Entwicklung darstellt, so kann er hier unmöglich das Weltende gleich nach der Zerstörung Jerusalem's eintreten lassen wollen. Hiernach scheint zunächst zweierlei Wahl zu bleiben. Entweder nimmt man an, daß das *ἐνθως* nicht genau berichtet sey, aber dieß ist immer nur die letzte Wahl, welche der Exeget hat. Oder man hört auf, den Abschnitt B. 29 ff. unmittelbar von vornherein auf die letzte Epoche zu beziehen. Nachdem der Herr in allmähligter Entwicklung des Ganges der Dinge, und seine Jünger vor Täuschungen warnend, zuerst den Fall des



jüdischen Volkes dargethan, so folge nun der Sturz des Heidenthums und die allmähliche Ausbreitung des Gottesreiches, B. 31., mit der Verheißung, daß bis dahin die Nation nicht aufhören werde, zu existiren, B. 34 (Dorner). Dabei ist allerdings kein Zweifel, daß *γενεα* auf die Nation bezogen werden kann, und keineswegs das lebende Geschlecht bedeuten muß (gegen die sehr strikte Behauptung von Strauß). Aber einestheils bleibt eben diese letztere Bedeutung von *γενεα* doch immer noch möglich und beziehungsweise wahrscheinlich; wobei aber in die Zeit jener Generation nur der Anfang von dem Allen (die verkündigenden Ereignisse, wie die Zeichen am Feigenbaum, welche die Nähe des Sommers, aber noch nicht den wirklichen vollen Eintritt desselben bezeichnen, B. 32.) gesetzt seyn mußte. Anderentheils ist die Auslegung des B. 29. vom Sturze des Heidenthums namentlich des Sternendienstes doch zu gesucht. Andere weichen der Schwierigkeit so aus, daß sie in B. 29—31. die Gerichte über die damalige Welt, namentlich das römische Weltreich, erkennen wollen (man hat in dem *σημειον* B. 30. das konstantinische Kreuz gefunden), und B. 30. und 31. wäre dann die erste mächtige Ausbreitung des Evangeliums und Sammlung der Gemeinde auf Erden, in welcher der Herr selbst zu kommen schiene. Erweitern wir dieß zum Bilde der gewaltigen Veränderungen, welche durch das Christenthum in allen Verhältnissen hervorgebracht werden, so hätten wir immer eine mögliche Erklärung, und namentlich bekäme so durch das Zurückrücken der *οὐρ. τ. αἰων* der 36. B. eine gute Stellung. Aber das bleibt immer auch so, daß B. 29. sowohl als B. 30. und 31., welche doch am meisten zur Bezeichnung des Endgerichtes zu passen scheinen, nicht ihr völliges Recht finden.

Will man nun das *εὐθως*, B. 29., nicht = plötzlich nehmen, was offenbar nicht möglich ist, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung, und erklären sich Bs. 29—31. doch immer am natürlichsten von der letzten Zukunft, so läßt sich diese Aneinanderreihung aus dem Wesen der Prophetie erklären, welche ein Fernes als nahe liegend schildern und trotz eines vorbereitenden Zwischenraums die ideal verwandten Dinge auch in der Zeit zusammenschauen kann, was man die perspektivische Darstellung genannt hat. Die Schwierigkeit ist nicht zu läugnen,

sie darf aber auch hier als auf prophetischem Gebiete nicht befremden. Jedenfalls bleibt es dabei, daß der Herr aufs entschiedenste ausgesprochen, die Zeit dieser *οὐραναίων* lasse sich nicht bestimmen, woran auch die Apostel festgehalten haben.

3. Der ganze Verlauf aber dieses Entwicklungsganges in seinen Hauptmomenten ist bedingt durch das Kommen des Herrn und das über die Welt ergehende Gericht. Von der *παρουσία* Christi ist Matth. Kap. 24 (V. 27. u. 39.) und Luk. Kap. 17 (V. 30. u. 34.) die Rede; sie wird seyn wie ein Blitz, der den Horizont erleuchtet. Es trifft dieses Kommen aber ebenso schon die erste, wie hernach die letzte Epoche der Geschichte des Reiches Gottes.

Bei Johannes spricht der Herr viel von einem innerlichen geistigen Kommen, 14, 18. 23. 16, 17. 19.; dem Kommen durch die Mittheilung des Geistes, welches zugleich ein Kommen des Vaters zu den Gläubigen ist. 16, 22. schließt dasselbe aber auch die Erscheinung des Auferstandenen in sich. Mehr äußerlich scheint 21, 22. 23. (ähnlich Matth. 16, 28.), was nicht vom Sterben des Johannes gedeutet werden darf; wie denn auch Johannes im ersten Brief von einem äußerlichen Kommen redet. Bei den Synoptikern haben wir sehr verschiedene Aussprüche Jesu über sein Kommen. Bald stellt er es als sehr nahe dar, Matth. 10, 23. 16, 28. Luk. 9, 27. Matth. 26, 64. *ἀπαρτι*, von nun an werden sie ihn sehen, werde er also kommen, oder: ehe das lebende Geschlecht vergehe. Dann kommt es ohne Zeitbestimmung vor Matth. 23, 38. 39. Luk. 19, 12—15. Oder aber es ist ein unerwartetes Kommen, Matth. 24, 43—46., auch wohl später als man erwartet, Matth. 25, 1—13. vgl. 24, 48.; er zögert, und in Matth. 25, 19. ist es ausdrücklich und absolut als ein spätes Kommen bezeichnet. Als unbestimmbar aber wird die Zeit Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. Apostg. 1, 7. bezeichnet. So haben wir dieses Kommen bald als nahe, bald ferne, bald bestimmbar, bald unbestimmbar. Aus dem allem geht hervor, daß es sich bei demselben nicht um ein einzelnes Faktum handelt, sondern um etwas Umfassendes und Fortdauerndes. Bei den Synoptikern, bei welchen mehr von bestimmten Momenten die Rede scheint, findet sich daher doch auch das Wort,

daß er alle Tage bei den Seinigen seyn werde. Bei Johannes, bei welchem die Reben vom geistigen Kommen vorherrschen, wird doch auch die Auferstehung hereingezogen. Von seiner beständigen Gegenwart müssen also wohl besondere Momente außerordentlicher Manifestation unterschieden werden, in welchen eben die erstere nach außen wirkt; sie bilden dann eine Parusie Christi, und von ihnen ist der Entwicklungsgang der Kirche oder des Reiches Gottes auf Erden abhängig. So werden wir sie vornämlich auf jene erste und letzte Epoche beziehen dürfen, aber so, daß das Kommen selbst einem Fortschritte unterworfen, in der ersten Epoche nur ein anhebendes, in der letzten ein vollendetes ist. Wenn aber so der Entwicklungsgang der Kirche auf das Eingreifen des Herrn selbst in seinen wesentlichen Momenten sich gründet, so ist doch damit natürlich die Mitthätigkeit der Gläubigen und der vollendeten Geister nicht ausgeschlossen.

Mit der Parusie ist ein fortwährendes Gericht verbunden, der Herr spricht von dem Gerichte als von einem gegenwärtigen, Joh. 5, 24. 3, 18. 19. 12, 31. 16, 11., als von einem künftigen aber 5, 29., ebenso bei den Synoptikern, Matth. 16, 27. 10, 32 parall. Das Wesen des Gerichtes ist eine Ausscheidung dessen, was dem Evangelium sich assimiliert und dessen, was demselben widerstrebt, daher ist eben die erste Epoche der Zerstörung Jerusalems ein Gericht und der ganze weitere Entwicklungsgang schreitet als ein Gericht voran, das Evangelium ist fortwährend der Prüfstein, an welchem die Menschen geschieden werden; aber es bleibt ein Rest von Unempfänglichen, das Endgericht ist dann am Ende der Tage in der *συντελεια του αιωνος*.

### 3. Das Reich Gottes in jener Welt.

#### §. 43.

Durch die *συντελεια του αιωνος* als die Epoche der vollendeten Parusie und Krisis geht das Reich Gottes hindurch in den *αιων μελλον*, in welchem die Einzelnen und das Ganze werden

eine vollständige *παλιγγενεσία* erfahren haben, und das Reich Gottes, frei von unächten Mitgliedern und allen Aergernissen, den Zustand des wahren Lebens darstellt als die vollendete Beziehung auf Christus, ohne daß in Bezug auf die ausgeschiedenen Bösen eine Hoffnung ihrer Vereinigung mit dem Gottesreiche ausgesprochen oder angedeutet wäre.

Vom allgemeinen Gerichte wird das Gericht in der Gemeinde Christi unterschieden und dargestellt in der Parabel von den zehn Jungfrauen und in der vom hochzeitlichen Gewand. Es handelt sich bei diesem letzteren Gerichte um das treue Hausgehaltnhaben im Reiche Christi. Mit dieser Vollendung des Gerichtes ist nun auch die Palingenesie verwirklicht, was mit dem Eintritte des *αιων μελλον* zusammenfällt, diese bezieht sich auf die ganze Welt, Matth. 19, 28., es ist ganz im Allgemeinen Weltwiedergeburt (entsprechend der Welterneuerung in der jüdischen Theologie), also wohl Erneuerung der Natur im Sinne von Röm. 8. Für die Gläubigen insbesondere aber ist es die *ἀνασσις ζωης*, Luk. 14, 14., das Aufleuchten der Gerechten, Matth. 13, 43., darin ist nicht nur eine Verklärung des Geistes, sondern auch des Leibes, Matth. 22, 23—33. begriffen. Daß diese sich auf die göttliche belebende Allmacht gründet, zeigt der Herr, und daß sie eine verklärende sey, in welcher namentlich alle geschlechtliche Verbindung aufhört, ist hier ausdrücklich ausgesprochen; ihr Daseyn ist ein engelgleiches, sie sind *υιοι Θεου* — Gedanken, welche Paulus 1. Cor. 15. und 2. Cor. 5. weiter entwickelt hat, wie ja auch schon bei Daniel eine verklärende Auferstehung angedeutet ist. Hier ist die *ζωη αιωνιος* im vollen Sinne des Wortes. — Man hat behauptet, daß Jesus bei Johannes nur ein fortgehendes Gericht lehre, nicht aber ein abschließendes Endgericht. Allein Joh. 5, 29. spricht deutlich von dem letzteren, vgl. 1. Joh. 4, 15., die allgemeine Charakteristik des Gerichtes als der Schelbung der Guten und Bösen ist den Reden Jesu überhaupt gemeinschaftlich. Jenseits des letzten Gerichtes aber bieten uns dieselben keine Spur, welche wir verfolgen könnten, so daß wir nicht weiter, als oben ausgesprochen ist, gehen können. Merkwürdig ist, was der Herr Matth. 12, 32. von

der Sünde wider den heiligen Geist sagt, diese Stelle macht uns darauf aufmerksam, daß es auch eine Vergebung geben könne, welche erst im αἰῶν μελλων eintrete, aber wir können daraus nur etwa die Andeutung nehmen, daß zwischen Tod und Gericht eine Vergebung eintreten könne; daß es aber auch nach dem Gericht geschehen könne — dieß wäre ein ganz unberechtigter Schluß. (vgl. übrigens S. 24. 4.)

---







BS2364 .S4 1853 / copy 1 / vol 1  
Schmid, Christian Friedrich, 1794-1852.  
Biblische theologie des Neuen Testament

BS  
2364  
S4  
1853

**Schmid, Christian Friedrich, 1794-1852.**

**Biblische theologie des Neuen Testamentes. Von Christian Friedrich Schmid ... Herausgegeben von dr. C. Weissäcker.**  
Stuttgart, S.G. Liesching, 1853.

2v.

21<sup>cm</sup>.

Contents: Erster Theil, Das messianische Zeitalter oder:  
Leben und Lehre Jesu.

1. Bible. N. T. — Theology.  
N. T.—Criticism, interpretation, etc.

2. Bible.

1. Weissäcker, Karl Heinrich von, 1822-1899.

Library of Congress

BS2364.S4 1853

83-11057

CCSC/ej

